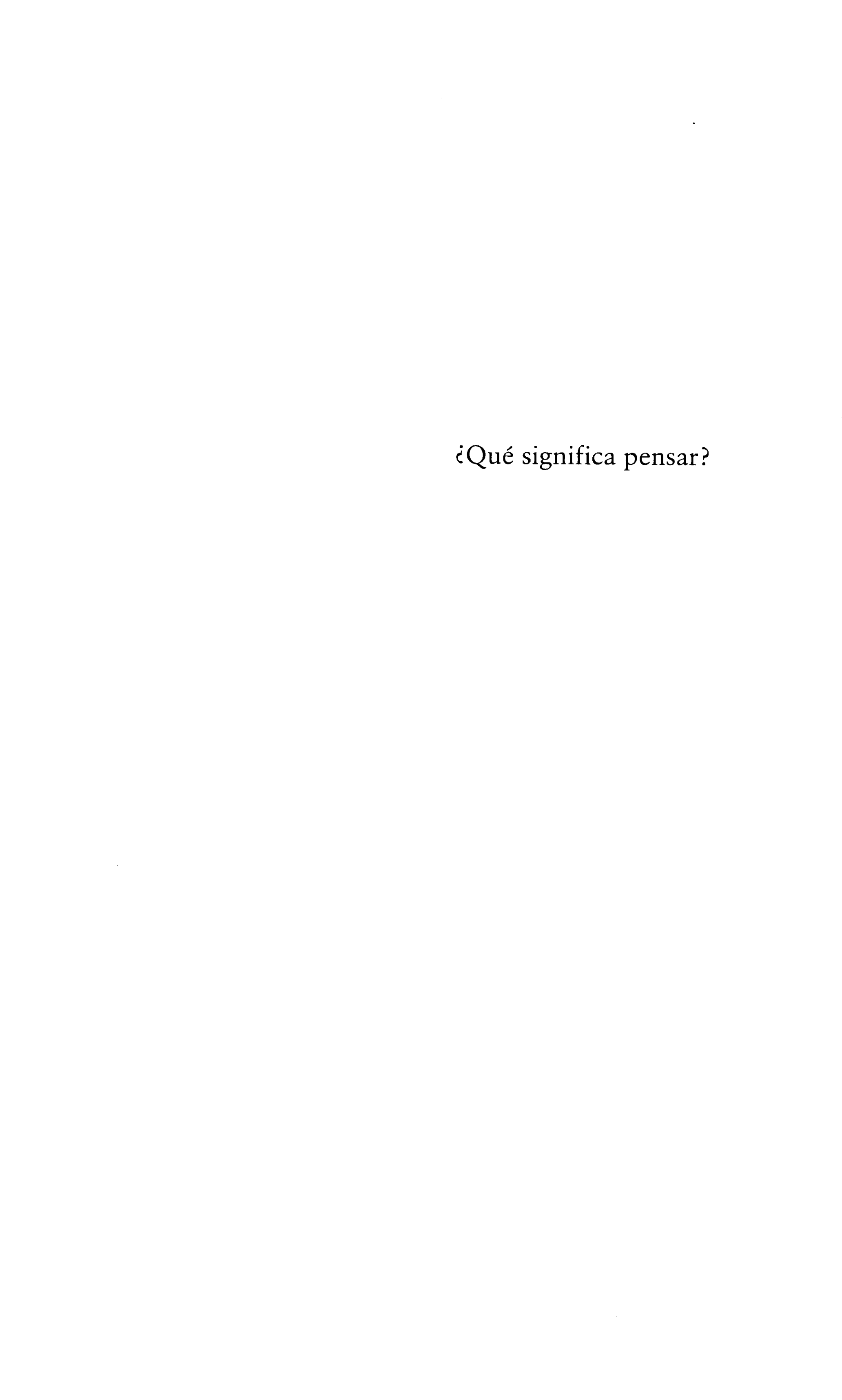


Martin Heidegger

¿Qué significa pensar?

EDITORIAL TROTTA



¿Qué significa pensar?

¿Qué significa pensar?

Martin Heidegger

Traducción de Raúl Gabás

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Was heißt denken?

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-788-8
Depósito Legal: M-43.086-2005

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

A mi fiel compañera
en su sesenta aniversario

ÍNDICE

Nota previa 11

Primera Parte

Las lecciones en el semestre de invierno de 1951-1952 13

El hilo conductor entre las lecciones 75

Segunda Parte

Las lecciones en el semestre de verano de 1952........ 111

El hilo conductor entre las lecciones 203

NOTA PREVIA

Este escrito ofrece el texto intacto de los dos cursos, de una hora semanal cada uno, que bajo el mismo título fueron impartidos en el semestre de invierno de 1951-1952 y en el semestre de verano de 1952 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

El texto de cada hora de las lecciones se indica mediante números romanos.

Las pausas semanales, o de mayor duración, entre las diversas clases me obligaban a trazar un hilo conductor para establecer una conexión con lo dicho anteriormente. Resumía, pues, el contenido de la sesión precedente y creaba así un clima de continuidad para los oyentes. Estos hilos conductores aparecen impresos por separado. Pueden leerse en su propia sucesión o intercalarse como transición entre las diversas clases del curso.

Primera Parte

SEMESTRE DE INVIERNO DE 1951-1952

I

Nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos. Para tener éxito en este intento hemos de estar dispuestos a un aprendizaje del pensar.

Tan pronto como tomamos el camino del aprender, confesamos por ello mismo que todavía no somos capaces de pensar.

Pero el hombre incluye en su propia denominación la capacidad de pensar, y esto con razón. Él es, en efecto, un viviente racional. La razón, la *ratio*, se desarrolla en el pensamiento. Como el viviente racional, el hombre ha de poder pensar, con tal que quiera hacerlo. Pero quizá el hombre quiera pensar y no lo logre. A la postre, en este querer pensar pretende demasiado y, por ello, puede demasiado poco. El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello. Pero esa posibilidad no nos garantiza todavía que seamos capaces de hacerlo. Lo cierto es que sólo somos capaces de aquello que apetecemos. Y, en verdad, apetecemos solamente lo que, por su parte, nos anhela a nosotros mismos y nos anhela en nuestra esencia, en cuanto se adjudica a nuestra esencia como lo que nos mantiene en ella. Mantener (manutención) significa propiamente proteger, dejar pacer en la tierra de pastos. Sin embargo, lo que nos mantiene en nuestra esencia sólo nos sustenta mientras nosotros mismos por nuestra parte retenemos lo que sostiene. Lo retenemos si no lo dejamos escapar de la memoria. La memoria es la congregación del pensamiento. ¿Con miras a qué? Con miras a lo que

nos sostiene, en cuanto esto es pensado en nosotros, pensado precisamente porque es lo que merece pensarse. Lo pensado es lo regalado con un recuerdo, regalado porque lo apetecemos. Sólo si apetecemos lo que en sí merece pensarse, somos capaces de pensamiento.

Para ser capaces de pensamiento hemos de aprenderlo. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en cuanto pone su hacer y omitir en correspondencia con lo que de esencial se le adjudica en cada caso. Aprendemos el pensamiento en la medida en que atendemos a lo que da que pensar.

Nuestro lenguaje llama, por ejemplo, lo amistoso a lo que pertenece a la esencia del amigo. Análogamente, a lo que en sí es lo que ha de pensarse, lo llamamos lo que pone o deja pensativo. Todo lo que pone pensativo da que pensar. Pero este don se confiere solamente si lo que pone pensativo es de suyo lo que ha de pensarse. Ahora y a continuación, a aquello que ha de pensarse siempre, desde antiguo y antes de cualquier otra cosa, lo llamaremos lo más merecedor de pensarse. ¿Qué es lo que más merece pensarse? ¿Cómo se muestra en nuestro tiempo problemático?

Lo que más merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos; todavía no, aunque el estado del mundo se hace cada vez más problemático. Este hecho parece exigir, más bien, que el hombre actúe y actúe sin demora, en lugar de hablar en conferencias y congresos y moverse en la mera representación de lo que debería ser y de cómo habría de hacerse. Falta, por tanto, acción y de ningún modo pensamiento.

Y, sin embargo, quizá el hombre hasta ahora, desde siglos, ha actuado ya demasiado y pensado demasiado poco. Pero ¿cómo hoy puede afirmar alguien que nosotros no pensamos todavía, siendo así que en todas partes hay un interés vivo por la filosofía, un interés cada vez más patente, siendo así que casi todos pretenden saber qué pasa con la filosofía? Los filósofos son «los» pensadores. Así se llaman porque propiamente el pensamiento tiene su escenario en la filosofía.

Nadie pondrá en duda que hoy se da un interés por la filosofía. Pero ¿hay algo en nuestros días por lo que no se interese el hombre, si bien, evidentemente, bajo la forma de lo que él entiende por «interesarse»?

«Inter-és» significa: ser cabe las cosas y entre las cosas, hallar-

se en medio de una cosa y permanecer junto a ella. Pero lo cierto es que para el interés actual sólo vale lo interesante. Eso es lo que permite estar indiferente ya en el próximo momento y suplantar lo anterior por otra cosa, por otra cosa que nos afecta tan poco como lo anterior. Con frecuencia hoy creemos valorar algo especialmente por el hecho de encontrarlo interesante. Pero, en verdad, a través de ese juicio lo interesante queda desplazado ya a lo indiferente y muy pronto aburrido.

El que se dé un interés por la filosofía, todavía no es un testimonio fehaciente de la disposición a pensar. Sin duda hay por doquier una ocupación seria con la filosofía y sus preguntas. Hay un loable derroche de erudición para investigar su historia. Existen aquí tareas útiles y laudables, para cuya realización sólo las mejores fuerzas son suficientemente buenas, sobre todo cuando los investigadores ponen ante nuestros ojos los prototipos del gran pensamiento. Con todo, el hecho mismo de que durante años nos entreguemos con auténtico empeño al estudio de los tratados y escritos de los grandes pensadores, todavía no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos o estemos dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: la ocupación con la filosofía puede simularnos muy pertinazmente la apariencia de que pensamos puesto que «filosofamos» sin cesar.

No obstante, sigue siendo extraño y parece arrogante afirmar que en un tiempo tan problemático como el nuestro, es el hecho de que no pensamos todavía lo que más merece pensarse. De ahí que debamos demostrar esta afirmación. Sin embargo, será más aconsejable esclarecerla primeramente. Pues podría suceder que, tan pronto como veamos con claridad lo que está implicado en ella, se haga innecesaria toda prueba. La afirmación dice:

Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos.

Hemos insinuado ya cómo debe entenderse la expresión «lo más merecedor de pensarse». Es lo que nos da que pensar. Tengámoslo muy en cuenta y concedamos su peso a cada palabra. Hay algo que por sí mismo, de suyo, en virtud de su cuna, digamos, nos da que pensar. Hay algo que nos incita a tomarlo en consideración, a que nos dirijamos a ello en forma pensativa, a que lo pensemos.

Por tanto, lo que merece pensarse, lo que nos da que pensar,

de ninguna manera está fijado, no está implantado por nosotros, no somos nosotros los que lo hemos puesto ante nuestros ojos, los que lo hemos re-presentado. Lo que más da que pensar de suyo, lo más merecedor de pensarse, según la afirmación mencionada, es el hecho de que nosotros todavía no pensamos.

Y esto significa ahora: todavía no hemos llegado ante el ámbito, todavía no hemos entrado en el ámbito de lo que de suyo quisiera ser pensado en un sentido esencial. Posiblemente esto tenga su raíz en que nosotros, los hombres, todavía no nos dirigimos suficientemente a lo que quisiera ser pensado. Pero entonces esto, el que todavía no pensemos, sería solamente una tardanza, un atraso en el pensamiento o, a lo sumo, un descuido por parte del hombre. Y, en consecuencia, a esa morosidad humana se le podría poner remedio en forma humana a través de los medios adecuados. El descuido humano ciertamente daría que pensar, pero sólo de manera transitoria. El hecho de que no pensemos todavía sin duda sería digno de pensarse y, sin embargo, como un estado instantáneo y suprimible del hombre actual, nunca podría llamarse lo digno de pensarse por antonomasia. No obstante, cuando lo caracterizamos así, con ello indicamos lo siguiente: el hecho de que no pensemos de ninguna manera se debe a que el hombre todavía no se dirija en medida suficiente a lo que originalmente quisiera ser pensado, que en su esencia permanece como lo que ha de pensarse. Nuestra tardanza en pensar procede, más bien, de que lo merecedor mismo de ser pensado se aparta del hombre y se ha apartado ya desde hace tiempo.

¿No sentimos de inmediato la curiosidad de saber cuándo sucedió esto? Pero antes habremos de preguntar, y habremos de preguntarlo con mayor curiosidad todavía: ¿cómo podemos saber nada de semejante suceso?

Preguntas de ese tipo están al acecho y se precipitan por completo sobre nosotros si añadimos además: lo que propiamente nos da que pensar no se alejó del hombre alguna vez, en una determinada fecha histórica, sino que lo propiamente merecedor de pensarse se mantiene en ese alejamiento desde tiempos inmemoriales.

Por otra parte, el hombre de nuestra historia siempre ha pensado de alguna manera, e incluso ha pensado cosas profundas y las ha confiado a la memoria. Como el que así piensa, permane-

ció y permanece referido a lo que ha de pensarse. No obstante, el hombre no puede pensar propiamente mientras lo que ha de pensarse se sustraiga.

Ahora bien, tal como estamos aquí, si no queremos que nos vengan con historias, lo adecuado parece ser que rechacemos lo dicho antes como una única cadena de afirmaciones vacías, esgrimiendo que lo expuesto nada tiene que ver con la ciencia.

Es bueno que nos mantengamos tanto tiempo como sea posible en esa actitud de rechazo de lo dicho, pues sólo así nos situamos a la debida distancia para un arranque que quizá permita al uno o al otro dar un salto al pensamiento. En efecto, es cierto que lo dicho hasta ahora, y toda la exposición que ha de seguir, nada tiene que ver con la ciencia, y nada tiene que ver con ella precisamente si nuestra disquisición aspira a ser un pensar. El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa. Esta afirmación resulta escandalosa. Dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial. En cualquier caso, esa forma sólo es auténtica y en consecuencia fértil, si se hace visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y que media entre ambos polos como infranqueable. Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto. Por eso, son perjudiciales todos los puentes provisionales y los puentes de vía estrecha que precisamente hoy quieren instalar un cómodo tráfico recíproco entre el pensar y las ciencias. Y, por tanto, nosotros ahora, en cuanto procedemos de las ciencias, hemos de soportar lo escandaloso y extraño del pensar, supuesto que estemos dispuestos al aprendizaje del mismo. Aprender significa: poner nuestro hacer y omitir en correspondencia con aquello que de esencial se nos adjudica en cada caso. Para que seamos capaces de lograrlo, hemos de ponernos en camino. Y si nos entregamos a la empresa de aprender a pensar, en el camino que tomamos al hacerlo, sobre todo no hemos de engañarnos precipitadamente sobre las preguntas cruciales, y hemos de entregarnos a preguntas donde se busca aquello que no puede encontrarse mediante ningún invento. Además los hombres actuales sólo podemos aprender si a la vez desaprendemos; en el caso que nos afecta: sólo

podemos aprender el pensamiento si desaprendemos desde la base su esencia anterior. Mas para ello es necesario que al mismo tiempo la conozcamos.

Decíamos que el hombre no piensa todavía, y esto porque se aleja de él lo que habría de pensarse; la razón de que no piense de ningún modo está tan sólo en que el hombre no dirija en grado suficiente sus esfuerzos intelectuales a lo que merece pensarse.

Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos siquiera nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo, el sustraerse no es mera nada. El retirarse es un evento. Lo que se nos escapa puede afectarnos e incitarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne. Somos propensos a tomar la afección de lo real por la realidad de lo que existe en nuestro mundo. Ahora bien, precisamente la afección por parte de lo real puede cerrar al hombre frente a lo que le afecta, si bien lo hace en una forma enigmática, de tal manera que se le escapa en cuanto se le sustrae. El evento de ese sustraerse podría ser lo más presente en todo lo ahora presente y así superar infinitamente la actualidad de todo lo actual.

Lo que se nos sustrae precisamente nos arrastra consigo, con independencia de que lo notemos o no inmediatamente, con independencia de que ni siquiera lo notemos. Cuando estamos bajo la corriente del sustraerse, nos hallamos —en forma muy distinta de la manera como las aves de paso se comportan con las corrientes— en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándosenos. En cuanto nosotros, como los así atraídos, estamos en el camino que lleva hacia lo que nos atrae, nuestra esencia está acuñada ya por ese «camino que nos lleva a...». En el camino hacia lo que se sustrae, nosotros mismos apuntamos a lo que se retira. Nosotros somos nosotros en cuanto indicamos hacia allí, y no indicamos hacia allí accesoriamente y de pasada, sino que ese «estar en camino hacia...» es en sí una esencial y, por eso, constante indicación de lo que se sustrae. «En camino hacia...» significa ya: señalando lo que se nos sustrae.

En cuanto el hombre *es* de cara al tiro de dicha corriente, indica como el que así tira en dirección a lo que se sustrae. Como el que indica hacia allí, el hombre es el indicador. Y, en ello, el

hombre no es primero hombre y, luego, además y ocasionalmente, un indicador, sino que el hombre es por primera vez hombre en cuanto llevado a lo que se sustrae, estando en camino hacia esto y, por ello, señalando a lo amagado. La raíz de su esencia está en ser ese indicador. A lo que en sí, por esencia, es un indicador, lo llamamos signo. El hombre es un signo en el camino hacia lo que se sustrae. Pero como este signo indica lo que se sustrae en cuanto escapa, no señala tanto lo que allí se sustrae, cuanto el sustraerse. El signo queda sin interpretación.

Hölderlin dice en un esbozo de su himno:

Somos un signo por interpretar.

Y el poeta continúa en las dos líneas siguientes:

No damos muestras de dolor,
habiendo perdido la lengua en la lejanía.

Los esbozos para los himnos, junto a títulos como los de «La serpiente», «El signo», «La ninfa», exhiben también el de «Mnemosine». Podemos traducir la palabra griega por memoria. Podría disputarse acerca del artículo adecuado. Nuestra lengua dice también «el recuerdo», pero admite de igual manera modalidades de artículos como la cosa, la autorización o, por otra parte, el sepelio, el acontecimiento. Y Kant, por ejemplo, en su terminología unas veces antepone el artículo «el» y otras «lo» al conocimiento (*Erkenntnis*). Por eso, en correspondencia con el femenino griego, podemos traducir sin infligir violencia Μνημοσύνη por «la memoria».

En efecto, Hölderlin usa la palabra griega Μνημοσύνη como el nombre de una titánide. Según el mito, ella es la hija del cielo y de la tierra. Mito significa: la palabra que dice. Y decir es para los griegos: hacer manifiesto, hacer que aparezca y, en concreto, hacer que se manifieste y aparezca el aparecer y lo que adquiere presencia en el aparecer, en su epifanía. Μῦθος es lo que se hace presente en una leyenda: lo que aparece en la desocultación de su requerimiento. Μῦθος es el requerimiento que afecta a toda esencia humana previamente a ella y desde su base, un requerimiento que permite pensar en lo que aparece, en lo que viene a instalarse en la presencia. Λόγος dice lo mismo. Μῦθος y λόγος,

contra lo que opina la usual historia de la filosofía, de ninguna manera llegan a oponerse por causa de la filosofía como tal; más bien, precisamente los tempranos pensadores de Grecia (Parménides, fr. 8) usan esos términos con la misma significación. Mῦθος y λόγος se escinden y contraponen por primera vez allí donde ni el uno ni el otro pueden conservar su esencia inicial. Esto sucedió ya en Platón. Creer que el mito fue destruido por el *lógos* es un prejuicio de la historia y de la filología, un prejuicio que, sobre la base del platonismo, éstas tomaron del racionalismo moderno. Lo religioso nunca es destruido por la lógica, eso acontece tan sólo por el hecho de que Dios se sustrae.

Mnemosine, la hija del cielo y de la tierra, como esposa de Zeus en nueve noches se convierte en madre de las musas. Juego y música, danza y poesía pertenecen al seno de Mnemosine, de la memoria. Sin duda esta palabra significa algo más que la simple facultad psicológicamente constatable de retener lo pasado en la memoria. La memoria piensa en lo pensado. Ahora bien, «memoria», como nombre de la madre de las diosas, no significa un pensamiento cualquiera de cualesquiera cosas pensables. Memoria es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse antes en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que, siendo, otorga el haber sido. La memoria, la madre de las musas, el recuerdo de lo que ha de pensarse, es la fuente de donde mana el pensamiento. Por eso, la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo. Mientras creamos que es la lógica la que nos instruye sobre lo que es pensamiento, seremos incapaces de pensar en qué sentido todo poetizar descansa en el recuerdo. Toda acción poética brota de la meditación del recuerdo.

Bajo el título «Mnemosine» dice Hölderlin:

Somos un signo por interpretar...

¿Quiénes somos nosotros? Somos los hombres de hoy, los hombres de un hoy que lleva ya tiempo durando y al que todavía le queda tiempo por durar, pero eso en una prolongación para la que ningún cálculo temporal de la historia puede aportar una

medida. En el mismo himno «Mnemosine» leemos: «Largo es el tiempo», a saber, el tiempo en el que somos un signo por interpretar. ¿No da bastante que pensar el hecho de que seamos un signo, y un signo por interpretar? Lo que el poeta dice en estas líneas y en las siguientes quizá pertenece al ámbito en el que se nos muestra lo que más merece pensarse, pertenece a aquello más merecedor de pensarse que la afirmación anterior sobre nuestro tiempo problemático intenta pensar. Quizá esta afirmación, si la pensamos adecuadamente, arroje luz sobre la palabra del poeta; y quizá las palabras de Hölderlin, por ser poéticas, nos llamen con mayor apremio y, en consecuencia, con señas más claras hacia el camino de un pensamiento que piensa lo más merecedor de pensarse. No obstante, en un primer momento permanece oscuro cuál haya de ser el sentido de la referencia a las palabras de Hölderlin. Parece cuestionable con qué derecho en el camino de un intento de pensamiento mencionamos a un poeta y precisamente a éste. (El hilo conductor, p. 75.)

II

¿Cómo vamos a pensar la relación tantas veces mencionada entre pensamiento y poesía mientras no sepamos qué significa pensar, mientras, por tanto, tampoco podamos pensar lo que significa poetizar? Seguramente los hombres de nuestro tiempo no tenemos ni noción de cómo los griegos pensando experimentaban su elevada poesía, de cómo pensando experimentaban las obras de su arte o, mejor dicho, no las experimentaban, sino que las hacían estar allí en la presencia de su irradiación.

Esto mismo podría esclarecer ya que no aducimos las palabras de Hölderlin como una cita del ámbito poético, para refrescar con ello y embellecer el camino polvoriento del pensamiento. Eso sería una deshonra de la palabra poética. Su decir descansa en su propia verdad, que se llama belleza. La belleza es una dádiva de la esencia de la verdad, teniendo en cuenta que verdad significa la desocultación de lo que se oculta. Bello no es lo que place, sino lo que cae bajo aquella dádiva de la verdad que acontece cuando lo eterno, carente de aparición y, por eso, invisible, llega al reflejo de la máxima aparición. Queremos dejar la palabra poética en su verdad, en la belleza. Pero esto no excluye, sino que incluye nuestro esfuerzo de pensar la palabra poética.

Si llevamos explícitamente las palabras de Hölderlin al ámbito del pensamiento, hemos de guardarnos de equiparar lo dicho poéticamente por Hölderlin con lo que hemos puesto ante nues-

tros ojos como lo «más merecedor de pensarse». Lo dicho con vena poética y lo dicho en tono pensante nunca son lo mismo; pero a veces son lo mismo, a saber, cuando se abre pura y decisivamente el abismo entre poetizar y pensar. Esto puede suceder cuando el poetizar es elevado y el pensar profundo. También de esto sabía mucho Hölderlin. Entresacamos algo de las estrofas tituladas:

Sócrates y Alcibíades

¿Por qué tú, sagrado Sócrates,
a este joven rindes incesantes honores?
¿No conoces cosa mayor?
¿Por qué tus ojos
lo miran con amor
como si a dioses miraran?

La segunda estrofa da la respuesta:

Quien lo más profundo ha pensado,
ama lo más vivo,
alta juventud entiende quien al mundo ha mirado.
Y con frecuencia los sabios
al final se inclinan a lo bello.

Nos interesa el verso: «Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vivo». Pero en este verso con demasiada facilidad nos pasan desapercibidas las palabras propiamente significativas y, por tanto, fundamentales, a saber: los verbos. Oímos el verbo si acentuamos de otra manera el verso, desacostumbrado para los oídos habituales:

Quien ha *pensado* lo más profundo, *ama* lo más vivo.

La gran cercanía de los dos verbos «pensado» y «ama» constituye el centro de este verso. El querer descansa en el pensamiento. Es un racionalismo admirable el que funda el amor en el pensamiento. Parece como si tuviéramos ahí un pensamiento fatal, que está en vías de volverse sentimental. Pero lo cierto es que no se halla ninguna huella de esto en el verso citado. Apreciamos lo que él dice cuando somos capaces de pensar. De ahí que preguntemos: ¿qué significa pensar?

Lo que, por ejemplo, significa nadar nunca lo aprendemos mediante un tratado sobre la natación. Sólo el salto al torrente nos dice lo que significa nadar. La pregunta «¿qué significa pensar?» nunca puede responderse mediante una determinación conceptual del pensamiento, mediante una definición del mismo, de modo que a partir de ahí pudiéramos extender diligentemente su contenido. A continuación no pensaremos sobre el pensamiento. Quedaremos fuera de la reflexión, de una reflexión que convierte el pensamiento en su objeto. Grandes pensadores, primeramente Kant y luego Hegel, se dieron cuenta de la esterilidad de semejante reflexión. Por eso se vieron obligados a llevar sus reflexiones más allá de esa reflexión. Si fueron muy lejos, hasta dónde llegaron ellos, es una cuestión que nos dará mucho que pensar en el lugar adecuado de nuestro camino. En Occidente el pensar sobre el pensamiento se ha desarrollado como «lógica». Ella ha recogido conocimientos especiales sobre un tipo especial de pensamiento. Por primera vez en tiempos muy recientes estos conocimientos de la lógica se hacen fértiles científicamente, lo cual acontece en una ciencia especial que se llama «logística». Ésta es la más especial de todas las ciencias. En muchos lugares, especialmente en los países anglosajones, la logística es tenida ya por la única forma posible de filosofía rigurosa, porque sus resultados y su procedimiento proporcionan una utilidad segura para la construcción del mundo técnico. Por eso hoy en América y en otras partes la logística, como la auténtica filosofía del futuro, comienza a asumir el dominio sobre el espíritu. Por el hecho de que la logística se une en forma apropiada con la psicología y el psicoanálisis modernos, así como con la sociología, el *trust* de la filosofía venidera será perfecto. Y lo cierto es que ese cerco de ninguna manera ha de considerarse como una simple creación del hombre. Más bien, las disciplinas mencionadas están bajo el destino de un poder que va más lejos, de un poder cuyas designaciones más acertadas siguen siendo seguramente las palabras griegas ποίησις («poesía») y τέχνη («técnica»), supuesto que para nosotros, los pensantes, denominen aquello que da que pensar. (El hilo conductor entre las lecciones, p. 81.)

III

Si intentamos aprender lo que significa pensar, ¿no nos perdemos en la reflexión que piensa sobre el pensamiento? A pesar de todo, en nuestro camino siempre cae una luz en el pensamiento. Pero no es la linterna de la reflexión la primera que produce esta luz. La luz viene del pensar mismo y sólo de él. Va inherente al pensamiento el enigma de que él mismo es llevado a su propia luz, lo cual sólo sucede cuando es un pensar y se guarda de aferrarse a ser un razonar sobre la razón.

El pensamiento piensa cuando corresponde a lo más merecedor de pensarse. Lo que debe pensarse se muestra en nuestro tiempo problemático en que nosotros todavía no pensamos. Lo que esta frase dice es ante todo una afirmación. Tiene la forma de un enunciado; pasemos ahora a ocuparnos de él. Investigaremos ante todo dos cosas: en primer lugar el tono de la afirmación y luego su fuerza enunciativa.

La afirmación queda formulada en los siguientes términos: lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que nosotros no pensamos todavía.

En el estado de un enfermo de gravedad, por ejemplo, lo que deja pensativo es lo que nos produce preocupación. Y así decimos que nos da que pensar lo inseguro, lo oscuro, lo amenazador, lo tenebroso, en general, lo adverso. Si hablamos de lo que deja pensativo, normalmente nos referimos en primer plano a algo perjudicial y, con ello, a algo negativo. Un enunciado que

habla de un tiempo problemático e incluso de lo que más da que pensar en él, según lo dicho apunta de antemano a un tono negativo. Tiene a la vista solamente los rasgos adversos y sombríos de la época. Mira a lo indigno y negativo en ella, a los fenómenos nihilistas. Busca su núcleo necesariamente en una carencia, según nuestra frase, en que hay una ausencia de pensamiento.

Conocemos hasta la saciedad este tono en el enjuiciamiento de nuestra época. En la generación inmediatamente anterior se hablaba del «ocaso de Occidente». Hoy se habla de la «pérdida del centro». Por doquier se persigue y diseña la decadencia, la destrucción, la amenazante aniquilación del mundo. Hay por todas partes un género especial de reportajes novelescos que se revuelven solamente en tales declives y depresiones. Por una parte, eso literariamente es más fácil que decir algo esencial y pensado en verdad; por otra parte, este tipo de literatura comienza a resultar aburrida. Se cree que el mundo no sólo está fuera de quicio, sino que además rueda hacia la nada del absurdo. Nietzsche, oteando la lejanía desde la posición más alta, acuñó para esto ya en los años ochenta del siglo XIX la expresión sencilla, precisamente por haberla pensado: «El desierto crece». Eso significa: la desertización se extiende. La desertización es más que la destrucción, es más terrible que ésta. La destrucción elimina solamente lo que ha crecido y lo construido hasta ahora; en cambio, la desertización impide el crecimiento futuro e imposibilita toda construcción. La desertización es más terrible que la mera aniquilación. Ésta elimina y pone en acción la nada, la desertización, en cambio, pone en juego y difunde lo que estorba e impide. El Sáhara de África, por ejemplo, es solamente una especie de desierto. La desertización de la tierra puede ir de la mano con la meta de un alto estándar de vida para el hombre, lo mismo que con la organización de un estado uniforme de dicha para todos los hombres. La desertización puede implicar lo mismo en ambos casos y proceder en todas partes de la manera más terrible, a saber, ocultándose. La desertización no es un simple cubrir de arena. La desertización es el rápido curso de la expulsión de Mnemosine. La expresión «el desierto crece» no procede del mismo lugar que las condenas usuales de nuestra época. «El desierto crece», decía Nietzsche hace casi setenta años. Y él añade: «¡Ay de aquel que esconde desiertos!».

Pero ahora parece como si la afirmación «lo más merecedor

de pensarse en nuestro tiempo problemático es que nosotros no pensamos todavía», perteneciera al concierto de las voces que consideran enferma a la Europa actual y ven nuestra época abocada al ocaso.

¡Escuchemos con mayor precisión! La afirmación dice que lo más urgente de pensarse se cifra en que no pensamos todavía. La afirmación no dice que ya no pensamos, ni que no pensamos en absoluto. El «todavía no», dicho con precaución, quiere indicar que sin duda estamos en el camino del pensamiento desde hace mucho tiempo, no sólo en camino hacia el pensamiento como un comportamiento ejercitado en tiempos, sino además de camino *en el* pensamiento, en el camino del pensamiento.

De acuerdo con lo dicho nuestra afirmación trae un rayo de luz al horizonte de desertización, que no parece pesar sobre el mundo desde algún lugar, sino que, por así decirlo, es arrastrada por el hombre. De todos modos, la afirmación comentada califica nuestro tiempo de problemático. Con esta expresión, que no lleva inherente ninguna connotación de menosprecio, nos referimos a lo que nos da que pensar, a saber, a lo que requiere ser pensado. Lo problemático así entendido de ninguna manera tiene que ser lo que produce preocupación, o lo perturbador. Pues también nos da que pensar lo alegre, lo bello, lo misterioso, lo henchido de favor. Quizá esto que acabamos de mencionar es incluso más digno de pensarse que todo lo demás, que todo aquello que, por lo general sin pensarlo, acostumbramos a llamar «lo que da que pensar». Lo mencionado nos da que pensar, siempre y cuando no rechacemos el don, rechazo que se produce en cuanto consideramos que lo alegre, lo bello, lo que rezuma favor simplemente, están reservados al sentimiento y a la vivencia y han de mantenerse al abrigo de la corriente del pensamiento. Por primera vez cuando nos hayamos entregado a lo misterioso y henchido de favor como lo que propiamente da que pensar, podremos dedicar también nuestros esfuerzos reflexivos a lo que deba juzgarse acerca de lo maligno del mal.

Así pues, lo que más requiere pensarse podría ser algo elevado, incluso lo más elevado que hay para el hombre, si el hombre ha de seguir siendo aquel ser que es en cuanto piensa, o sea, que es requerido por lo pensado, porque su esencia descansa en la memoria. Y lo que más requiere pensarse, precisamente si es lo

supremo, no tiene por qué excluir que sea a la vez lo más peligroso. ¿O creemos que el hombre soportará sin peligro para él la esencia de lo verdadero, de lo bello, del favor, por no mencionar otras cosas, aunque sólo se trate de pequeños asomos?

Por tanto, cuando nuestra afirmación habla del tiempo problemático y de lo que más requiere pensarse en él, no está guiada por el tono de perturbación y desesperación. La afirmación no puede conducirse a ciegas hacia lo peor. No es pesimista. Sin embargo, la afirmación tampoco es optimista. No pretende sosegar precipitadamente con artificiosas perspectivas esperanzadoras de lo mejor. ¿Qué queda entonces? ¿Lo que no está decidido entre ambas alternativas? ¿La indiferencia? Esto ¡menos todavía! Pues todo lo no decidido siempre vive solamente de aquello que no está sujeto a la alternativa de una decisión. También el que en su juzgar cree estar más allá o más acá del optimismo y del pesimismo, permanece orientado siempre al pesimismo y al optimismo, y se agarra solamente a una degeneración de la indiferencia. Pero el pesimismo y el optimismo, junto con la indiferencia y todas sus degeneraciones, alimentadas por ellos, proceden de una relación especial del hombre con lo que llamamos historia. Esta relación es difícil de captar en su peculiaridad, no porque esté muy lejos, sino precisamente porque para nosotros es siempre la usual. También nuestra afirmación procede sin duda de una relación con la historia y con la situación del hombre. ¿Cuál es esta relación? Al plantear la pregunta hemos llegado a la segunda dimensión que hemos de tomar en consideración en el contexto de nuestra afirmación. (El hilo conductor, p. 85.)

IV

En primer lugar, el tono de nuestra afirmación no implica nada de negativo, contra lo que podría parecer al escucharlo fugazmente. La frase no brota de ningún tipo de toma de posición menospreciadora. Lo segundo se refiere al carácter de enunciado que va inherente a la afirmación. Es obvio que la forma en que habla nuestra afirmación sólo puede insinuarse suficientemente si somos capaces de pensar lo que ella dice en verdad. Esta posibilidad en el mejor de los casos se dará al final de las lecciones, o quizá mucho más tarde. E incluso hay una mayor probabilidad de que este caso más favorable no llegue a producirse. Por eso ahora ya tenemos que prestar atención a la pregunta que arroja la afirmación cuando reflexionamos sobre su forma de decir. Pero nosotros entendemos esa forma en tal manera que no implica un simple modo. La forma de decir equivale aquí a melodía, a sonido y tono, lo cual no sólo afecta al sonar en el que toma cuerpo el decir. La forma del decir es el tono desde el cual y de cara al cual está templado lo dicho. Con ello insinuamos que ambas preguntas, la que se refiere al «tono» de nuestra afirmación y la relativa a su carácter de enunciado, guardan una conexión recíproca.

Según parece, apenas puede discutirse que la afirmación que habla de nuestro tiempo problemático y de lo que más requiere pensarse es un juicio sobre la época presente. ¿Qué diremos de tales juicios sobre el presente? Ellos caracterizan la época, por

ejemplo, como abocada al ocaso, como enferma, decadente, golpeada por la «pérdida del centro». Ahora bien, en tales juicios lo decisivo no es que todos ellos apuntan a lo negativo, sino el hecho de que en general contienen una apreciación estimativa. Determinan el valor, por así decirlo, el estado de precios, al que pertenece la época. Tales apreciaciones se consideran inevitables, pero al mismo tiempo engorrosas. Sobre todo despiertan inmediatamente la impresión de estar en lo justo. Y por eso también pronto se les rinde el asentimiento de los muchos, sobre todo durante la época destinada a conformarse con tales juicios. Ahora esas épocas son cada vez más cortas. El hecho de que hoy vuelva a prestarse asentimiento a la afirmación de Spengler sobre el ocaso de Occidente, aparte de determinadas razones externas, se debe a que las palabras de dicho pensador son la consecuencia negativa, aunque acertada, de la sentencia de Nietzsche: «El desierto crece». Insistimos en que estas palabras están pensadas, en que son verdaderas palabras.

Pero también parecen tener el mismo grado de razón otros juicios que se emiten sobre la época. Y la tienen efectivamente en cuanto gozan de certeza, pues se rigen por hechos, que pueden aducirse masivamente como prueba y cimentarse mediante citas hábilmente escogidas de escritores. Llamamos cierta (recta) la representación que se rige por su objeto. Desde hace mucho tiempo esta rectitud de la representación se equipara con la verdad, es decir, se define la esencia de la verdad por la rectitud de la representación. Si digo que hoy es viernes, esta frase es correcta, pues ella dirige la representación a la sucesión de los días de la semana y acierta con el actual. El juicio es una representación recta. Cuando juzgamos sobre algo, por ejemplo, cuando decimos: «Aquel árbol florece», nuestra representación ha de mantener la dirección al objeto, al árbol que florece. Pero ese mantener la dirección está siempre acompañado por la posibilidad de que, o bien no alcancemos la dirección, o bien la perdamos. Con ello la representación no carece de dirección, pero no es correcta en relación con el objeto. Dicho con mayor exactitud, el juicio es una representación recta y, por eso, posiblemente también incorrecta. Para que ahora veamos qué carácter enunciativo tiene nuestra afirmación sobre la época actual, hemos de mostrar más claramente cómo está el asunto con los juicios, es decir, con la repre-

sentación correcta y la incorrecta. Y si lo pensamos de manera adecuada, estamos ya en medio de la pregunta: ¿qué es en general la representación?

¿Representar? ¿Quién de nosotros es tan zote que no sabe qué quiere decir representar? Cuando nos representamos algo, por ejemplo, un texto en el campo de la filología, una estatua en el ámbito de la historia del arte, un proceso de combustión en la química, en cada uno de esos casos tenemos una representación de los objetos mencionados. Y ¿dónde tenemos estas representaciones? Las albergamos en la cabeza. Las tenemos en la conciencia. Ellas están en el alma. Tenemos dentro de nosotros las representaciones, las representaciones de los objetos. Pero conviene ser cauto en este terreno, pues desde hace muchos años la filosofía lo ha roturado bastante, y en concreto ha cuestionado si las representaciones en nosotros corresponden a una realidad fuera de nosotros. Los unos dicen que sí, los otros que no; y otros a su vez afirman que esto no puede decidirse, y que tan sólo puede decirse al respecto que el mundo, o sea, el todo de lo real, es en cuanto nosotros nos lo representamos. «El mundo es mi representación.» En esta frase ha resumido Schopenhauer el pensamiento de la filosofía reciente. Hemos de mencionar aquí a Schopenhauer porque su obra principal *El mundo como voluntad y representación*, desde su aparición en el año 1818, ha ejercido un influjo duradero en todo el pensamiento de los siglos XIX y XX, incluso allí donde esto no se echa de ver inmediatamente, incluso allí donde se impugna la afirmación citada. Olvidamos con demasiada facilidad que un pensador actúa con más fuerza allí donde es impugnado que allí donde se le rinde asentimiento. Incluso Nietzsche hubo de pasar a través de una confrontación con Schopenhauer, a través de un encuentro en el que aquél, a pesar de su concepción opuesta de la voluntad, retuvo el principio de Schopenhauer: «El mundo es mi representación». Schopenhauer mismo dice sobre esta frase al comienzo del volumen segundo (cap.1) de su obra principal:

> «El mundo es mi representación» es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que cualquiera la entienda en cuanto la oye. El haber traído a la conciencia esa proposición y vinculado a ella el problema de la relación entre lo ideal

y lo real, es decir, entre el mundo de la cabeza y el mundo fuera de la cabeza, constituye, junto con el problema de la libertad moral, el rasgo distintivo de la filosofía moderna. Pues sólo tras haberse aventurado durante miles de años en una filosofía meramente *objetiva* el hombre descubrió que, entre las muchas cosas que hacen el mundo tan enigmático y complicado, la primera y más próxima es ésta: que, por muy inmenso y sólido que pueda ser, su existencia pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta*.

Ante la falta de unidad de la filosofía acerca de lo que el representar sea en su esencia, sin duda sólo hay una salida para despejar el terreno. Esta salida consiste en abandonar el campo de las especulaciones filosóficas y estudiar cuidadosa y científicamente cómo está el tema de las representaciones en los seres vivos que las tienen, en concreto, en el hombre y los animales. De tales investigaciones se ocupa la psicología, entre otras ciencias. La psicología es ya una ciencia firmemente establecida y profusamente desarrollada, cuya importancia crece de año en año. Pero dejamos aquí de lado los resultados de la investigación de la psicología sobre lo que ella llama «representación», no porque sus resultados sean incorrectos o carentes de importancia, sino porque son resultados científicos. Pues como resultados científicos se mueven ya en un ámbito que también para la psicología ha de quedar en aquella otra parte que antes hemos mencionado. Por eso no debe admirarnos el hecho de que, dentro de la psicología misma, de ningún modo reine claridad acerca de qué es aquello donde deben incluirse las representaciones en uso, concretamente la del alma, la del inconsciente y de todas las profundidades y estratos en los que se articula el campo de la psicología. Aquí todo permanece problemático; no obstante, los resultados científicos son correctos.

Si ahora en nuestra pregunta acerca de qué es la representación dejamos de atenernos a las ciencias, no lo hacemos por la arrogancia de una ciencia mejor, sino por la precaución de un no saber.

Nosotros estamos fuera de la ciencia. Y en lugar de estar en ella nos encontramos, por ejemplo, ante un árbol en flor, y tam-

* A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* II, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, [2]2005, pp. 31 s.

bién el árbol está ante nosotros. Él se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos recíprocamente, y lo hacemos por el hecho de que el árbol está ahí y nosotros estamos frente a él. El árbol y nosotros somos en la relación recíproca, puestos el uno ante el otro. Por tanto, en este presentar no se trata de «representaciones» que revolotean en nuestra cabeza. Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que pensar. De todos modos, desde una perspectiva científica, el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez ante un árbol en flor es la cosa más intrascendente del mundo. ¿Qué tiene esto de particular? Nos ponemos frente a un árbol, ante él, y el árbol se pone delante de nosotros. ¿Quién se presenta aquí propiamente, el árbol, nosotros, los dos, ninguno de los dos? Nos ponemos ante el árbol en flor tal como somos, no sólo con la cabeza o con la conciencia, y el árbol se nos presenta como el que es. ¿E incluso es el árbol más cortés que nosotros? ¿Se nos ha presentado primeramente el árbol para que nosotros podamos comparecer ante él?

¿Qué acontece aquí por el hecho de que el árbol se nos presenta y nosotros nos ponemos ante él? ¿Dónde tiene lugar este presentar cuando estamos frente a un árbol en flor, cuando estamos ante él? ¿En nuestra cabeza? Sin duda; algo sucederá en nuestro cerebro cuando estamos en una pradera y tenemos ante nosotros un árbol floreciente en su resplandor y fragancia, cuando lo percibimos. Hoy, a través de aparatos apropiados de transformación e intensificación, pueden incluso hacerse perceptibles acústicamente los procesos en la cabeza como corrientes cerebrales, y su transcurso puede diseñarse en curvas. ¡Cierto, eso es posible! ¡Qué no puede el hombre actual! Incluso le es posible ayudar en ciertos trechos. Y ayuda en todas partes con la mejor intención. ¡Qué no se puede! Seguramente nadie de nosotros sospecha lo que va a

poder hacer científicamente el hombre en los próximos tiempos. Pero, limitándonos a nuestro caso, ¿dónde se queda el árbol floreciente para las corrientes del cerebro registrables científicamente? ¿Dónde queda la pradera? ¿Dónde queda el hombre? No preguntamos dónde queda el cerebro, sino el hombre, el que quizá mañana se nos muera y hasta ese momento nos salía al encuentro. ¿Dónde queda el representar en el que el árbol se presenta y el hombre se pone como el que está frente al árbol?

En el representar al que nos referimos sin duda se produce algo también en lo que describimos como esfera de la conciencia y consideramos como lo anímico. Pero ¿está el árbol «en la conciencia», o está en la pradera? ¿Yace la pradera como vivencia en el alma o extendida en la tierra? ¿Está la tierra en nuestra cabeza, o estamos nosotros en la tierra?

Posiblemente replicará el lector: ¿para qué tantas preguntas sobre un hecho que cualquiera concede inmediatamente sin reparos, pues para todo el mundo es cosa manifiesta que nosotros estamos en la tierra y, siguiendo con el ejemplo anterior, estamos frente a un árbol? Pero no procedamos tan rápidamente con las concesiones, no tomemos tan a la ligera eso que parece estar tan claro como el sol. Pues sin darnos cuenta lo echamos todo a perder tan pronto como, al unísono con la ciencia física, la fisiología y la psicología, junto con la filosofía científica, con todo el despliegue de sus materiales y pruebas, afirmamos que propiamente no percibimos ningún árbol, sino que en realidad percibimos un vacío donde se hallan dispersas cargas eléctricas, que circulan de aquí para allá a gran velocidad. No basta que sólo en relación con los instantes no observados científicamente concedamos que, por supuesto, estamos ante un árbol en flor, para luego en el instante siguiente afirmar con la misma naturalidad que la opinión primera es solamente la ingenua, pues es característica de la concepción precientífica de los objetos. Si hacemos esa afirmación concedemos algo cuyo alcance apenas tenemos en cuenta, a saber, que propiamente las llamadas ciencias deciden lo que ha de tenerse o no por real en el árbol floreciente. Las ciencias, que bordean las tinieblas en la explicación de la propia esencia, ¿en virtud de qué están facultadas para emitir tales juicios? ¿De dónde toman las ciencias el derecho de determinar el puesto del hombre y de erigirse como norma de tal determinación? Y eso se pro-

duce ya cuando nos avenimos tácitamente a la tesis de que nuestro estar frente al árbol es solamente una relación pensada precientíficamente con lo que allí llamamos todavía «árbol». Lo cierto es que hoy tendemos a renunciar al árbol floreciente en favor de conocimientos físicos y fisiológicos supuestamente superiores.

Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está. ¿Por qué decimos «finalmente»? Porque el pensamiento hasta ahora no lo ha dejado estar donde está.

Sin embargo, la investigación científica de la historia del pensamiento occidental nos dice que Aristóteles, a juzgar por su doctrina del conocimiento, fue un realista. Es realista el que afirma la existencia del mundo exterior y la posibilidad de conocerlo. De hecho, Aristóteles nunca estuvo tentado de negar la existencia del mundo exterior. Y tampoco Platón cayó en semejante negación, como no cayeron en ella Heráclito y Parménides. Estos pensadores ni siquiera afirmaron de propio o demostraron la presencia del mundo exterior. (El hilo conductor, p. 89.)

V

¿Qué significa pensar? Guardémonos del afán que para esta pregunta quisiera obtener una respuesta en forma de una fórmula. Ciñámonos a la pregunta. Atendamos a la manera en que ella pregunta: «¿Qué significa pensar?».

«¡Espera niño!, te voy a enseñar lo que significa obedecer», exclama la madre ante su hijo, que no quiere volver a casa. ¿Promete la madre a su hijo una definición sobre la obediencia? No. ¿O quizá le da una lección? Tampoco, supuesto que sea una madre como Dios manda. Más bien, ella enseñará al niño a obedecer. O, mejor dicho y a la inversa, llevará al niño a la obediencia. Y conseguirá eso tanto más eficazmente, cuanto menos veces toque la campanilla. Lo conseguirá tanto más sencillamente, cuanto la madre lleve de manera más inmediata al niño a escuchar. Y no lo hará por el hecho de simplificar el trabajo, sino porque el hijo ya no puede dejar de escuchar. ¿Por qué no? Porque él se ha hecho oyente de aquello a lo que pertenece su esencia. Por eso el aprender no puede producirse a través de ninguna reprensión. Y, sin embargo, un maestro a veces tiene que levantar la voz. E incluso tiene que gritar y gritar, hasta cuando se trata de una cosa tan silenciosa como la de hacer que se aprenda. Nietzsche, que era uno de los hombres más silenciosos y tímidos, sabía de esta necesidad. Él sufrió el tormento de tener que gritar. En un decenio en el que el público todavía no sabía nada de guerras mundiales, en una época en la que la fe en el «progreso» se convirtió casi en *la* religión de los pueblos y estados civilizados, Nietzsche gritaba: «El desierto crece...». Y él preguntó a

los hombres y sobre todo se preguntó a sí mismo: «¿Habrá que romperles primero los oídos, para que aprendan a oír con los ojos? ¿Hay que atronar como timbales y misioneros de cuaresma?» (*Así habló Zaratustra*, Prólogo, n.º 5)*. Pero enigma sobre enigma. Lo que una vez era un grito: «El desierto crece...», amenaza con convertirse en una habladuría. Lo amenazante de esta inversión pertenece a lo que nos da que pensar. Lo amenazador consiste en que quizá lo más pensado hoy y mañana de pronto se convierta en una forma de hablar, y se difunda y pase de mano en mano como una forma de hablar. Esa manera de hablar actúa en las patentes descripciones del estado actual del mundo. Ellas describen lo que por su esencia es indescriptible. Pues lo que ahí está en el fondo requiere ser abordado en el pensamiento, que es una especie de llamada y a veces tiene que convertirse en un grito. En lo escrito se sofoca el grito, sobre todo cuando la escritura consiste sólo en la descripción y prescinde de mantener activa la representación y de darle siempre suficiente material. En lo escrito desaparece lo pensado, supuesto que lo escrito no sea capaz de seguir siendo en sus palabras un lugar de paso del pensamiento, un camino. En torno al tiempo en el que Nietzsche pronunció las palabras «el desierto crece...», escribió también en su cuaderno de anotaciones (G.W.** XIV, p. 229, aforismo 464 del año 1885):

> Un hombre para el que casi todos los libros se han vuelto superficiales, que de pocos hombres del pasado sigue creyendo todavía que ellos tuvieron suficiente profundidad como para no escribir lo que sabían.

Pero Nietzsche tenía que gritar. Y para hacerlo no tenía a mano otra cosa. Este grito escrito de su pensamiento es el libro que Nietzsche tituló *Así habló Zaratustra*. Las tres primeras partes fueron escritas y aparecieron entre 1883 y 1884. La cuarta parte fue escrita en 1884/1885, pero estaba pensada solamente para el círculo más estrecho de amigos. La mencionada obra de Nietzsche piensa el único pensamiento de este filósofo: el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Cada pensador piensa un

* Trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, p. 40.

** *Grossoktavausgabe*, Kröner, Leipzig, 1894 s.; en la *Kritische Gesamtausgabe* de G. Colli y M. Montinari (Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974), t. VII, 3, p. 189 (fragmento 34[147]).

único pensamiento. Y este rasgo también distingue esencialmente el pensamiento de lo que acontece en las ciencias. El investigador necesita siempre nuevos descubrimientos y ocurrencias, pues de otro modo la ciencia es presa del moho y de lo falso. El pensador necesita tan sólo un único pensamiento. Y la dificultad para el pensador está en retener este único pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva, está en pensar ese uno como el mismo, y en hablar de él en la manera adecuada. Pero sólo hablamos de «el mismo» en la manera adecuada a él si decimos del mismo siempre lo mismo, y esto en forma tal que nosotros seamos interpelados por el mismo. En consecuencia, para el pensamiento la carencia de límites de lo mismo es el límite más agudo. Nietzsche, el pensador, interpreta esta oportunidad escondida del pensamiento por el hecho de que, en su obra *Así habló Zaratustra*, puso el siguiente subtítulo: «Un libro para todos y para ninguno». «Para todos», es decir, no para cada uno en el sentido de uno cualquiera; «para todos» significa: para cada hombre como hombre, para cada uno en cuanto se hace digno de pensarse en su esencia. «Y para ninguno» significa: para ninguno de los hombres dados por doquier, para ninguno de aquellos que simplemente se embriagan con trozos y frases de este libro y a ciegas se tambalean de aquí para allá en su lenguaje, en lugar de tomar el camino de su pensamiento y allí ante todo cuestionarse a sí mismos. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Qué terrible se ha mostrado este subtítulo de la obra en los setenta años a partir de su aparición, pero precisamente en el sentido inverso. Pasó a ser un libro para cada uno, y no aparece ningún pensador que esté a la altura del pensamiento fundamental de este libro y de su oscuridad. En el libro comentado, en su cuarta y última parte, Nietzsche escribió las palabras «el desierto crece...». En esta frase escribió todo lo que sabía. En las palabras mencionadas se trata del título de una canción que Nietzsche compuso cuando él estaba «lo más lejos de esta nebulosa, húmeda y melancólica Europa antigua». La frase completa es: «El desierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!». ¿A quién va dirigido ese «¡ay!»? ¿Pensó aquí Nietzsche en sí mismo? ¿Y si acertó a saber que precisamente su pensamiento había de traer una desertización, un desierto en medio del cual una vez habían de abrirse oasis aquí y allá y brotar fuentes? ¿Y si llegó a saber que

él tenía que ser una transición precursora, mirando adelante y atrás, y por eso manteniéndose siempre ambiguo, incluso en la manera y el sentido de la transición? Todo parece indicar que Nietzsche lo sabía efectivamente, aunque se tratara de un saber que él expresó con frecuencia en palabras enigmáticas. De ahí que un diálogo pensante con él conduzca incesantemente a otras dimensiones. Por eso, frente a su pensamiento fracasan en especial todos los títulos y fórmulas. Esto no significa que el pensamiento de Nietzsche sea siempre un mero juego de imágenes y signos revocable en todo momento. Lo pensado de su pensamiento es de lo más inequívoco; pero lo inequívoco y claro tiene muchos espacios, espacios que se disponen con recíprocas referencias. Una razón de esto está en que en el pensamiento de Nietzsche se unen con destreza todos los motivos del pensamiento occidental, si bien todos transformados. Por ello, éstos no pueden calcularse ni recontarse históricamente. De ahí que al pensamiento de Nietzsche, que es una transición, sólo pueda corresponderle un diálogo cuyo camino propio prepare una transición. Pero, evidentemente, en esa transición el pensamiento de Nietzsche en conjunto tiene que llegar a pararse en una parte, en aquella desde la cual la transición se mueve hacia la otra parte. No vamos a tratar aquí esto que, según su amplitud y su manera, es otra transición. La observación quiere indicar solamente que esta transición, cuyo arco se tiende y articula de otra manera, ciertamente tiene que dejar una parte, pero no puede pasar por encima de ella en el sentido de una desatención. El pensamiento de Nietzsche, todo el pensamiento de Occidente, en esa transición es objeto de apropiación en toda su verdad auténtica. Pero esta verdad de ninguna manera está patente. En relación con Nietzsche nos limitamos a hacer visible lo único esencial que brilló ante su pensamiento en el recorrido de su camino. De ahí podemos deducir en qué paso de su pensamiento sonó la palabra: «El desierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!».

Ahora bien, para que podamos encontrarnos con el pensamiento de Nietzsche, primero tenemos que hallarlo. Sólo cuando hayamos logrado hallarlo, podremos intentar perder de nuevo lo pensado de este pensamiento. Esto último, perderlo, es más difícil que lo precedente, a saber, hallarlo. Pues en el caso que nos ocupa «perder» no significa dejar caer algo, dejarlo atrás y me-

nospreciarlo. Perder significa aquí: liberarse verdaderamente de aquello que pensaba el pensamiento de Nietzsche. Y esto sólo se produce de tal manera que nosotros, a partir de nosotros y entregándonos al pensamiento de esto pensado, entremos en el campo abierto de su propio contenido esencial y así lo dejemos en el lugar al que de suyo pertenece. Nietzsche supo de estas relaciones de descubrir, encontrar y perder. Tuvo que saber cada vez más claramente de ello en todo el recorrido de su camino. Pues solamente así puede entenderse que al final de su camino él pudiera decirlo con tremenda claridad. Lo que bajo este aspecto él tenía que decir todavía, está en una nota que Nietzsche envió a los amigos en los días en torno al 4 de enero de 1889, cuando se derrumbó en la calle y cayó en la demencia. Ese fragmento es conocido como la «Nota de la locura». En términos de la ciencia médica esta caracterización es acertada. Sin embargo, para el pensamiento es insuficiente.

Una de esas notas fue enviada al danés Georg Brandes, que en el año 1888 impartió en Copenhague las primeras lecciones públicas sobre Nietzsche.

[La nota lleva en el matasellos:] Turín 4. I. 89.

¡Al amigo Georg!
Una vez que me has descubierto, no ha sido ningún prodigio encontrarme: la dificultad está ahora en perderme...

El crucificado.

¿Sabía Nietzsche que a través de él se expresaba algo que no podía perderse, algo que no podrá perderse para el pensamiento, algo a lo que el pensamiento tendrá que volver siempre de nuevo cuanto más pensante se haga? Lo sabía. En efecto, la frase decisiva que sigue a los dos puntos no va dirigida solamente al receptor de la nota. La frase expresa la relación inherente a un destino en sentido estricto: «la dificultad está ahora en perderme...». Ahora, para todos y en el futuro. Por eso leemos la frase, e incluso todo el contenido de la nota, como si su mensaje estuviera dirigido a nosotros. Una vez que, transcurridos sesenta y tres años, podemos tener por lo menos una somera visión de conjunto, hemos de reconocer que para nosotros queda todavía la dificultad de encontrar a Nietzsche, aun cuando él esté descubierto, es decir, aunque

se conozca que ha acontecido un pensar de este pensador. Y por razón de eso que es conocido estamos incluso ante el mayor peligro, ante el de no encontrar a Nietzsche porque creemos que ya estamos dispensados de buscarlo. No nos dejemos inducir a la opinión de que el pensamiento de Nietzsche ha sido encontrado por el hecho de que desde hace medio siglo hay una creciente bibliografía sobre él. Parece como si Nietzsche hubiera previsto también esto, pues no en vano pone en boca de su Zaratustra: «Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí». Sólo hay recuerdo donde hay un pensamiento. ¿Cómo vamos a pensar en el pensamiento de Nietzsche si todavía no pensamos? El pensamiento de Nietzsche no sólo contiene los pensamientos exagerados de un hombre excepcional. En este pensamiento encuentra su palabra lo que es, más exactamente, lo que todavía ha de llegar a ser. Pues la «Modernidad» de ninguna manera ha terminado. Más bien, por primera vez entra en el comienzo de su consumación, presumiblemente de larga duración. ¿Y el pensamiento de Nietzsche? Uno de los puntos problemáticos está en que no haya sido hallado todavía. Una de las cosas más problemáticas es que nosotros no estemos en absoluto preparados para perder realmente lo hallado, en lugar de pasar por encima y hacer rodeos en torno a él. Estos rodeos se realizan con frecuencia en la forma más ingenua, a saber, por el hecho de presentar una exposición general de la filosofía de Nietzsche. Como si hubiera una exposición que no tuviera que ser necesariamente una interpretación hasta en los rincones más escondidos. Como si pudiera haber una interpretación que no sea a la vez una toma de posición, o incluso que por el punto mismo de partida no sea ya un rechazo o una refutación implícita. Pero un pensador nunca puede superarse por el hecho de que se le refute y se amontone a su alrededor toda una bibliografía que le refute. Sólo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial. Y con ello el diálogo pensante a dos con el pensador no se hace más cómodo, sino que llega por primera vez a una agudeza creciente en la disputa. Pero de momento Nietzsche es refutado todavía con afán. En este asunto pronto se llegó a que se atribuyera a este pensador, como veremos después, precisamente lo contrario de lo que en verdad pensó y de aquello por lo que en definitiva se consumía su pensamiento. (El hilo conductor, p. 91.)

VI

En el ámbito del pensamiento esencial Nietzsche ve, como nadie antes lo había visto, la necesidad de una transición y con ello el peligro de que el hombre anterior se instale cada vez más pertinazmente en la superficie y en el primer plano de su esencia anterior, y considere lo plano de esas superficies como el único espacio de su morar en la tierra. Ese peligro es tanto mayor por el hecho de que amenaza en un momento histórico que por primera vez Nietzsche conoció con claridad, siendo él el único que hasta ahora lo ha pensado metafísicamente en toda su trascendencia. Y ha hecho eso en el instante en que el hombre se dispone a asumir el dominio sobre la tierra en su totalidad.

Nietzsche es el primero que plantea la pregunta: el hombre como hombre en su esencia anterior ¿está preparado para asumir este dominio? En caso negativo, ¿qué ha de suceder con el hombre anterior para que pueda «someterse» la tierra y dar así cumplimiento a las palabras del Antiguo Testamento? Nietzsche, dentro del horizonte de su pensamiento, caracteriza al hombre anterior con la designación «el último hombre». Esa expresión no significa que con el hombre así denominado desaparezca en general la esencia humana. El último hombre es más bien aquel que ya no tiene capacidad de mirar más allá de sí y ascender por encima de sí en el ámbito de sus tareas, para asumirlas en conformidad con su esencia. El hombre anterior no es capaz de esto porque él mismo todavía no se ha posesionado por entero de su

propia esencia. Es más, Nietzsche afirma que la esencia anterior del hombre todavía no ha sido averiguada, o sea, todavía no ha sido hallada ni fijada. Por eso Nietzsche dice: «El hombre es el animal no fijado». Hay un deje de extrañeza en la frase citada. Y, sin embargo, ella expresa solamente lo que desde tiempos antiguos la filosofía occidental ha pensado sobre el hombre. Estamos acostumbrados a oír que el hombre es el animal racional. A través de la razón el hombre se eleva sobre el animal, pero de tal manera que aquél tiene que volver la mirada al animal que deja por debajo, para tomarlo bajo sus riendas, para darle una salida. Si decimos que lo animal es lo sensible y entendemos la razón como lo no sensible o lo suprasensible, entonces el hombre, el animal racional, se presenta como el sensible-suprasensible. Y si de acuerdo con la tradición decimos que lo sensible es lo físico, entonces la razón, lo suprasensible, se muestra como lo que va más allá de lo sensible, de lo físico. Con la expresión «más allá» traducimos el término griego μετὰ; μετὰ τὰ φυσικὰ significa «más allá de lo físico, de lo sensible»; y lo suprasensible en este ir más allá de lo físico es lo metafísico. El hombre, en tanto es concebido como animal racional, es lo físico en su rebasarse; brevemente: en la esencia del hombre como animal racional hace acto de presencia la transición a lo no físico y a lo suprafísico. Así el hombre es lo metafísico mismo. Pero en cuanto para Nietzsche ni lo físico, lo sensible del hombre, el cuerpo, ni lo no sensible, la razón, están representados suficientemente en su esencia, el hombre en su determinación anterior sigue siendo el animal no puesto todavía ante sí mismo y con ello el animal aún no fijado. La antropología moderna, que explota celosamente los escritos de Nietzsche, lo mismo que los explota el psicoanálisis, ha tergiversado fundamentalmente esta frase y no ha llegado a conocer su trascendencia en absoluto. El hombre es el animal no fijado todavía; el animal racional todavía no ha sido llevado a su plena esencia. Ahora bien, para constatar por primera vez la esencia del hombre anterior, él tiene que ser llevado más allá de sí mismo. El hombre anterior es el último hombre en el sentido de que no es capaz, es decir, no quiere, ponerse bajo sí mismo y despreciar lo despreciable de su manera anterior. De ahí que para el hombre anterior deba buscarse la transición más allá de sí mismo; por eso hay que hallar el puente hacia la esencia bajo la cual el hombre anterior

puede ser el superador de su ser precedente y último. Nietzsche acuña ese tipo de esencia que él tiene a la vista, la del hombre que va más allá de sí mismo, primeramente en la figura de Zaratustra. Para el hombre que va más allá de sí, y con ello se sitúa por encima de sí y se constata por primera vez a sí mismo, Nietzsche elige un nombre que induce a confusión con facilidad. Llama «superhombre» al ser humano que va más allá del anterior. Con esa denominación Nietzsche no se refiere a una simple elevación del hombre anterior a dimensiones superiores. Tampoco designa con ello un tipo de hombre que arroja lo «humano» y eleva a ley el capricho, tomando como norma un desvarío titánico. El superhombre es el que conduce por primera vez a su verdad la esencia del hombre anterior y asume esa verdad. El hombre anterior, así constatado en su esencia, con ello ha de ponerse en condiciones de ser en el futuro el señor de la tierra, es decir, de administrar en un sentido elevado las posibilidades que le vienen al hombre futuro por la esencia de la transformación técnica de la tierra y de la acción humana. La figura esencial de este hombre, el superhombre debidamente pensado, no es ningún producto de una fantasía desenfrenada y degenerada que se precipite al vacío. Pero esa figura tampoco ha sido hallada por el camino de un análisis histórico de la Época Moderna. Más bien, la figura esencial del superhombre le ha correspondido al pensamiento metafísico de Nietzsche porque él fue capaz de posicionarse sin trabas en el destino precedente del pensamiento occidental. En el pensamiento de Nietzsche se expresa lo que ya es, pero todavía está desfigurado para las representaciones usuales. Por eso podemos suponer también que el superhombre ya existe aquí y allá, aunque en forma todavía invisible para la opinión pública. En todo caso, no hemos de buscar nunca la forma esencial del superhombre en aquellas figuras que, como funcionarios principales de una predominante y tergiversada voluntad de poder, se sitúan en las cumbres de las diversas maneras de organización de la misma. El superhombre tampoco es un mago que haya de conducir a la humanidad a una felicidad paradisíaca en la tierra.

«El desierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!». ¿A quién va dirigida esa exclamación del «¡ay!»? Se refiere al superhombre. Pues el que pasa más allá ha de ser uno que sucumbe; el camino del superhombre comienza con su ocaso. Mediante ese

comienzo está decidido ya un camino. Volviendo al tema que nos ocupa desde el principio, al de lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático, a saber, el hecho de que no pensamos, hemos de advertir de nuevo que eso se relaciona con las palabras de Nietzsche sobre el desierto en crecimiento. Como lo pensado en esas palabras es el superhombre, hemos de intentar esclarecer la esencia del mismo tanto como lo exige nuestro camino.

Mantenemos ahora alejados los falsos y confusos tonos que resuenan en los oídos del hombre normal cuando él oye la palabra «superhombre». En lugar de eso atendamos a tres aspectos que asoman en nosotros por el mero hecho de pensar simplemente la palabra «superhombre».

1) La transición. 2) El lugar de donde parte la transición. 3) El lugar hacia donde se produce la transición.

El superhombre va más allá del hombre anterior y, por eso, último. El hombre, si no se queda en la modalidad del hombre anterior, es una transición; él es un puente; es «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre». Éste es, estrictamente pensada, la figura de hombre a la que pasa el que hace la transición. Zaratustra todavía no es el superhombre mismo, es el que por primera vez pasa a él, es el superhombre en devenir. Por diversas razones limitamos nuestra consideración a esta figura transitoria del superhombre. Ante todo hay que prestar atención a la transición mencionada. Lo que luego ha de pensarse más exactamente es lo segundo, a saber, el lugar de donde parte el camino del que realiza la transición; ese lugar es la manera como están las cosas en torno al hombre anterior, al último hombre. Como tercer punto hemos de pensar hacia dónde pasa el sujeto de la transición, es decir, en qué estado se demora el hombre que pasa.

Para nosotros lo primero mencionado, la transición, sólo estará clara si pensamos lo segundo y lo tercero, a saber, el de dónde y hacia dónde del hombre que pasa y que se transforma en la transición.

El hombre superado por el que realiza la transición es el hombre anterior. Nietzsche lo caracteriza, recordando la definición anterior de su esencia, como el animal no fijado. Según decíamos, tradicionalmente el hombre es el animal racional. Animal no significa simplemente ser vivo, a la manera como lo es tam-

bién la planta. Y así no podemos decir que el hombre es una vegetación racional. Animal indica la radicación del hombre en el reino de los animales. De ahí que Agustín hable de la «animalidad». El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego ῥέω (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción. La percepción de la razón se desarrolla como este múltiple colocar, que por doquier y primeramente es en un poner delante en el sentido de representar. Y así podemos decir también que el hombre como animal racional es el animal que representa. El mero animal, por ejemplo, un perro, nunca representa algo, no puede poner algo ante *sí mismo*; para ello tendría que percibir*se*. No puede decir «yo», no puede decir nada. Por el contrario, de acuerdo con la doctrina de la metafísica, el hombre es el animal que representa, que lleva inherente la propiedad de poder decir. Sobre la base de esta definición de la esencia del hombre, que por supuesto nunca fue pensada en forma más originaria, se construirá luego la doctrina del hombre como persona, expuesta después en términos teológicos. Persona significa la máscara del actor teatral, a través de la cual resuenan sus palabras. En cuanto el hombre, como perceptor, percibe lo que es, puede entenderse como persona, es decir, máscara del ser.

Nietzsche caracteriza al último hombre como aquella modalidad de hombre vigente hasta ahora que, por así decirlo, fija en sí firmemente la anterior esencia humana. Por eso, precisamente el último hombre es el que más alejado queda de la posibilidad de ir más allá de sí mismo y de tenerse a sí mismo por las riendas como una realidad superada. De ahí que, bajo la modalidad del último hombre, la razón, el representar, tenga que adquirir confines en una forma singular y, usando una imagen doméstica, poner un filtro en sí misma. El representar se atiene allí en exclusiva a lo explotado y puesto a disposición en cada caso, y eso de tal manera que la explotación se rige por el manejo y antojo del representar

humano, y se consensúa de cara a lo universalmente comprensible y a la comodidad. Todo lo que es consigue su aparición sólo en la medida en que, gracias a ese representar que se pone de acuerdo tácitamente, es dispuesto como un objeto y sólo así es admitido. El último hombre, la modalidad definitiva del hombre anterior, se produce a sí mismo y en general produce todo lo que es mediante una manera peculiar del representar.

Pero oigamos ahora lo que Nietzsche mismo pone en boca de Zaratustra en relación con el último hombre. Mencionemos solamente algunas frases, que tomamos del Prólogo a la obra *Así habló Zaratustra* (1883, n.º 5)*. Zaratustra pronuncia su discurso en el mercado de la ciudad, a la que llega en su primer descenso de la montaña. La ciudad estaba situada «al borde de los bosques». Allí estaba congregada una muchedumbre, pues se le había prometido la exhibición de un volatinero, es decir, de uno que pasa al otro lado.

Una mañana Zaratustra interrumpió su estancia de diez años en las montañas, para encontrarse de nuevo entre hombres. Nietzsche escribe:

> Y una mañana se levantó con la aurora, dirigió la mirada al sol y le habló así: «¡Oh gran astro, de qué dicha gozarías tú si no tuvieras a aquellos a los que iluminas con tu luz!
>
> »Durante diez años has subido hasta mi caverna. Te habrías hartado de tu luz y de este camino si no te hubieses encontrado conmigo, con mi águila y con mi serpiente».

En estas palabras, que históricamente se remontan hasta el centro de la metafísica de Platón, y así dan en el corazón de todo el pensamiento occidental, late la clave del libro de Nietzsche *Así habló Zaratustra*. Zaratustra bajó de la montaña en solitario. Pero cuando llegó a los bosques se encontró con un ermitaño, «que había abandonado su santa choza». Cuando Zaratustra estuvo de nuevo solo después de la conversación con el anciano, habló así con su corazón: «¡Cómo es posible! Este santo anciano no ha oído nada en sus bosques de que Dios ha muerto» (n.º 2)**. Llegado al mercado de la ciudad, Zaratustra intenta instruir inme-

* Alianza, Madrid, 2002, p. 33.
** *Ibid.*, p. 49.

diatamente al pueblo acerca del «superhombre» como «el sentido de la tierra». Pero el pueblo se rió de Zaratustra, y éste hubo de reconocer que no había llegado el tiempo todavía y que no era la forma acertada hablar inmediata y directamente de lo supremo y venidero, sino que era recomendable hablar primero por intermedios e incluso desde lo contrario.

«Así quiero hablarles de lo más despreciable, y esto es el *último hombre*.» Oigamos solamente algunas frases de este discurso sobre el útimo hombre, tomadas del Prólogo a lo que Zaratustra dice en sus auténticos discursos, a fin de que veamos en qué consiste la modalidad del ser humano a partir de la cual debe realizarse la transición.

> Y así habló Zaratustra al pueblo:
>
> «¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre ya no lanzará la flecha de su anhelo más allá del hombre y en que la cuerda de su arco se habrá olvidado de vibrar!
>
> [...]
>
> »¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, que ya no es capaz de despreciarse a sí mismo
>
> »¡Mirad! Yo os muestro el *último hombre*. '¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?' Así pregunta el último hombre y parpadea.
>
> »A partir de entonces la tierra se ha hecho pequeña, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es inextinguible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.
>
> »'Nosotros hemos inventado la felicidad', dicen los últimos hombres, y parpadean».

(El hilo conductor, p. 92.)

VII

Oigamos atentamente: «El último hombre es el que más vive». ¿Qué significa esto? Significa que con el dominio iniciado ahora del último hombre no nos encaminamos a un fin ni a un tiempo final, sino que, más bien, el último hombre tiene una singular capacidad de duración. ¿En qué se funda esto? Se funda en su peculiaridad esencial, que a su vez lo determina todo de cara a la manera de su *ser* y de su validez como ente.

Esa peculiaridad esencial descansa para el animal racional en la manera como él estabiliza todo lo que es como sus objetos y como sus propios estados, lo pone ante él y se sitúa ante lo así puesto como quien está ante unas circunstancias universales. Pero ¿cuál es aquella forma de representar en la que se mueve el último hombre? Nietzsche lo dice claramente, aunque no siga exponiendo lo dicho de cara a la pregunta que ahora planteamos. ¿Cuál es el tipo de representación en la que se demoran los últimos hombres? Los últimos hombres parpadean. ¿Qué significa esto? El «parpadeo» se relaciona con los «destellos intermitentes», con el «brillo», con la «apariencia». Parpadear significa procurar y bloquear un aparecer y una apariencia, una apariencia que se consensúa como algo válido, lo cual se produce con un acuerdo recíproco, aunque no comentado explícitamente, de no seguir explorando lo bloqueado. Parpadear equivale al bloquear consensuado, que en definitiva ya no requiere ningún acuerdo, de los entes objetivos en su primer plano, cifrando allí lo único

que ha de tener validez, y estableciendo eso como la manera básica que el hombre tiene de explotarlo y tasarlo todo. (El hilo conductor, p. 101.)

VIII

El superhombre es el hombre de la transición, que se aleja del anterior. Pero ¿hacia dónde va? El hombre anterior es el último hombre. Ahora bien, si la modalidad del viviente llamado «hombre», a diferencia de los demás vivientes de la tierra, las plantas y los animales, está caracterizada por lo «racional», y si la razón, o sea, la percepción y el cálculo, en el fondo es un representar, consecuentemente la peculiaridad del último hombre debe fundarse en una forma especial de su representación. Nietzsche la caracteriza como el parpadear, aunque sin ponerlo en una relación explícita con la esencia del representar, sin examinar su ámbito esencial y la procedencia de su esencia. No obstante, hemos de conceder todo su peso a la palabra que Nietzsche utiliza para este representar, a saber, parpadear, de acuerdo con el contexto en el que se halla. No hemos de identificar el parpadear con el mero gesto externo e incidental de abrir y cerrar los párpados, por el que en ocasiones especiales damos a entender que no tomamos en serio lo dicho y lo planificado o, en general, lo que se tercia. Este parpadeo sólo puede difundirse porque ya todo representar lleva en sí el carácter de un parpadear. El representar pone delante solamente lo intermitente, lo que aparece en la apariencia superficial de su primer plano. Sólo tiene validez lo así representado y encargado en cada caso. Esta manera de representar no surge por primera vez a través del parpadear, sino a la inversa: el parpadeo es una consecuencia del representar que ya domina antes. ¿Qué representar? Es aquel

poner delante que constituye el fundamento metafísico de la época llamada moderna, que no termina ahora, sino que precisamente comienza ahora, por cuanto el ser que actúa en ella se desarrolla en el todo de los entes que se pone ante la mirada humana. Este fundamento metafísico de la Época Moderna no puede exponerse en unas cuantas frases. De ahí que me remita a la conferencia impartida por mí en 1938 desde este mismo lugar, publicada luego en *Sendas perdidas** bajo el título de «La época de la imagen del mundo».

«Nosotros hemos encontrado la felicidad, dicen los últimos hombres, y parpadean.»

Desde todas partes, con ayuda de la sociología, de la psicología y del psicoanálisis, y todavía con algunos otros medios, procuraremos que todos los hombres queden dispuestos de igual manera en el mismo estado de una felicidad igual, y que se asegure la igualdad del bienestar de todos. Pero, a pesar de esta invención de la felicidad, los hombres son zarandeados de una guerra mundial a otra. Se parpadea ante los pueblos diciéndoles que la paz es la eliminación de la guerra, pero que, entre tanto, la paz que elimina la guerra sólo puede asegurarse mediante una guerra. Y contra esta paz bélica se abre a su vez una ofensiva de paz, cuyos ataques apenas pueden caracterizarse como pacíficos. La guerra es la seguridad de la paz y la paz es la eliminación de la guerra. ¿Cómo puede asegurarse la paz mediante lo que ella elimina? Aquí se ha dislocado algo en el fundamento más profundo, o quizá no ha estado encajado todavía. Entre tanto la «paz» y la «guerra» son como dos leños que los salvajes frotan el uno contra el otro para ver si logran encender fuego. Entre tanto el último hombre tiene que moverse en un representar por el que no se hace sino parpadear acerca de todo, y no se puede sino parpadear a causa de un destino terrible que impide al hombre moderno ver más allá de él y de su tipo de representar. Por eso se siente forzado a buscar en su tipo de representación, en el parpadeo, la forma de las medidas que han de crear un orden mundial. ¿Son los congresos y las conferencias, las comisiones y subcomisiones, otra cosa que la organización parpadeante del acuerdo parpadeante de la descon-

* Trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960, [3]1979.

fianza y de la asechanza? Toda decisión dentro de este representar se queda por su esencia demasiado corta. Pero a la vez el hombre no puede aposentarse sin decisiones en una quietud y una seguridad aparentes. Y lo cierto es que el fundamento de ese desgarramiento del hombre se halla encubierto en la sombra de un destino terrible del mundo. El encubrimiento mismo está encubierto a su vez por la prepotencia de lo público, de modo que la grieta de ese desgarro no alcanza todavía al hombre en su esencia, a pesar del sufrimiento inefable, a pesar de las penurias que demasiados seres humanos soportan. El dolor que asciende de la grieta de lo que es no alcanza todavía al hombre en su esencia. ¿Cómo decíamos en nuestra primera clase? «No damos muestras de dolor...»

Después de todo lo dicho, ¿estará este representar parpadeante mismo fuera del mero arbitrio o incluso fuera de la negligencia del hombre? ¿Prevalecerá en ese representar una singular relación con lo que es, cuyas raíces se hunden más allá del hombre? ¿Será dicha relación de tal tipo que no permita al hombre dejar que el ser sea en su esencia?

¿Y si este representar pusiera ante sí en cada caso lo que es, el ente, pero en el fondo se opusiera a todo lo que es y a la manera como es? Dicho representar ¿no pospondrá en el fondo lo que bloquea para denigrarlo y descomponerlo? ¿Qué tipo de pensar es aquel que todo lo representa de tal manera que en el fondo lo pospone? ¿Qué espíritu es el de este representar? ¿Qué tipo de pensamiento es aquel que piensa de esa manera? ¿De qué tipo es el pensar del hombre anterior?

Nietzsche nos da una respuesta a la pregunta por aquel representar que domina de antemano todo parpadear del último hombre, y la da en el antepenúltimo apartado de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* (1883), que se titula «Sobre la redención». Aquí leemos:

> *El espíritu de la venganza*: ¡Amigos míos!, éste ha sido el mejor tema de reflexión de los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí tenía que haber siempre castigo.

Vengar, vengarse, hacer trizas, urgir, equivale a empujar, poner en marcha, posponer. La reflexión, el representar del hombre anterior está determinado por la venganza, por el posponer.

Pero cuando Nietzsche quiere alejarse del hombre anterior y su representación, para realizar una transición a otro hombre superior, ¿cuál es el puente que conduce por el camino que lleva al otro lado? ¿En qué piensa Nietzsche cuando busca este puente para alejarse del último hombre y acercarse al superhombre? ¿Qué es lo que propia y exclusivamente pensaba este pensador incluso cuando no lo decía en forma constante y cuando no lo decía siempre de la misma manera? Nietzsche da la respuesta a nuestra pregunta en la misma parte segunda de *Así habló Zaratustra*, en el apartado «De las tarántulas». Aquí pone en boca de Zaratrustra las palabras: «*Que el hombre sea redimido de la venganza*, eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de largas tempestades». (El hilo conductor, p. 106.)

IX

El blanco del pensamiento de Nietzsche es la redención del espíritu de venganza. El blanco de su pensamiento es un espíritu que, como libertad de la venganza, está antes de todo simple hermanamiento, pero también antes de todo querer castigar solamente, antes de todo esfuerzo por la paz y toda práctica de la guerra, antes del espíritu que quiere fundar y asegurar la paz mediante pactos. El espacio de esta libertad de la venganza está igualmente antes de todo pacifismo y de toda política de fuerza. Radica asimismo antes de todo exánime deslizarse de las cosas y del oprimirse en torno al sacrificio, lo mismo que antes de la acción ciega a todo precio. En el espacio de la libertad del espíritu de venganza ve Nietzsche la esencia del superhombre. Hacia este espacio va el que pasa, el superhombre, un «César con *alma* de Cristo».

Hacia el espíritu de la libertad de la venganza apunta la supuesta incredulidad de Nietzsche. Si atendemos sumariamente a este rasgo fundamental de su pensamiento, se descompondrá la imagen anterior de Nietzsche, que ha penetrado ya en la opinión usual.

Intentaremos caracterizar el camino del que hace la transición y con ello la transición del último hombre al superhombre. Preguntamos por el puente del uno al otro. Según las propias palabras de Nietzsche, el puente es la redención de la venganza.

Tal como hemos insinuado, podría pensarse que la pregunta por la venganza y la redención de ella es una pregunta especial de

la moral y de la educación moral, o que el análisis del espíritu de venganza como rasgo fundamental del hombre anterior y del pensamiento anterior es una tarea de la «psicología». De hecho, a juzgar por las palabras y por el título, las exploraciones de Nietzsche se mueven en el ámbito tradicional de representación de la moral y de la psicología. Pero en lo tocante al contenido, Nietzsche piensa lo que cae bajo el título de «moral» y de «psicología» siempre desde la metafísica, es decir, de cara a la pregunta de cómo el ser del ente en conjunto se determina a sí mismo y afecta al hombre. La «moral» y la «psicología» están fundadas en lo metafísico. La psicología por sí misma, incluso como psicoterapia, no es capaz de nada en orden a la salvación de la esencia del hombre. Y la moral como mera doctrina y exigencia tampoco puede nada si antes el hombre no se sitúa en otra relación fundamental con el ser, si antes, en tanto está en sus manos, no se abre desde sí hacia las relaciones esenciales con el ser, independientemente de que éste se le entregue de propio, o deje al hombre todavía sin palabras, por no dar él todavía muestras de dolor. Pero incluso cuando nosotros llevamos con extravíos este ser nuestro sin palabras y sin dolor, en nuestra esencia estamos ya abiertos para la exigencia del ser. No obstante, esta apertura misma para el ser, que el pensamiento puede preparar, de por sí no es capaz de nada para la salvación del hombre. De cara a ella la auténtica apertura para la relación con el ser es ciertamente una condición necesaria, pero no una condición suficiente. Y precisamente cuando el pensamiento está en su actividad, a saber, cuando intenta desgarrar la niebla frente al ente como tal, ha de prestar atención a que este desgarro no quede encubierto. Hegel, aunque fuera bajo el aspecto y la dimensión puramente metafísicos, lo expresó una vez así: «Un calcetín remendado es mejor que un calcetín roto, pero no sucede así con la conciencia de sí». La sana razón humana, orientada por la utilidad, está de parte del calcetín «recosido». En cambio, la reflexión sobre el ámbito en el que se manifiesta el ente, que para la filosofía moderna es la subjetividad, está de parte del desgarro, a saber, de la conciencia. Esto roto, por su desgarro, está abierto en orden a la entrada de lo absoluto. Para el pensamiento, el desgarro mantiene el camino abierto a lo metafísico.

Hemos de situar de antemano el pensamiento de Nietzsche sobre la venganza y la redención de ella en el ámbito más amplio

de la metafísica, e incluso en el núcleo de la misma. Una referencia a esto necesariamente tiene que ser muy somera en nuestro contexto y ha de mantenerse en relación constante con las palabras sobre el desierto que crece.

Es obvio que con semejante referencia llegamos a cada paso, es decir, en cada frase, a un terreno difícil, pero a un terreno que no se halla situado al margen, en espacios carentes casi de atmósfera o en conceptos muertos y abstracciones diletantes. Ese terreno está en un país en cuyo suelo se realizan todos los movimientos de nuestra Época Moderna. El hecho de que no veamos este suelo, o ni siquiera veamos el país o, mejor dicho, no queramos verlo, todavía no es ninguna prueba de que ellos no existan.

Para conocer que y en qué medida Nietzsche piensa de antemano metafísicamente la venganza y la redención de ella, es decir, las piensa desde el ser que determina todo ente, hemos de prestar atención a los rasgos esenciales que presenta el ser del ente en la Época Moderna. La indicada acuñación esencial del ser aparece en forma clásica a través de algunas frases que Schelling escribió el año 1809 en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que se relacionan con ella*. Las tres frases que vamos a citar están separadas explícitamente de lo que precede en el texto mediante un guión, resaltando así de propio su importancia fundamental. Schelling escribe:

> En la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser originario, y solamente a éste [es decir, al querer] corresponden todos los predicados del mismo [o sea, del ser originario]: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira sino a encontrar esta expresión suprema (*Obras completas*, sección I, vol. VII, p. 350, final)*.

Schelling encuentra en el querer los predicados que la metafísica atribuye tradicionalmente al ser, y los encuentra allí según su forma última, suprema y, con ello, consumada. Pero la voluntad de este querer no está pensada aquí como facultad del alma

* *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que se relacionan con ella*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 147.

humana; más bien, la palabra «querer» designa en nuestro contexto el ser del ente en su totalidad. Todo ente y el ser en su totalidad tienen la capacidad de su esencia en la voluntad y por la voluntad. Eso parece extraño para nosotros, y nos seguirá pareciendo extraño mientras no nos resulten familiares los pensamientos esenciales y sencillos de la metafísica occidental, es decir, mientras no pensemos tales pensamientos, sino que nos limitemos siempre a relatar sobre ellos. Por ejemplo, podemos constatar con la mayor exactitud histórica los enunciados de Leibniz sobre la metafísica y, sin embargo, no conocer lo más mínimo de lo que él pensaba cuando determinaba el ser del ente desde la mónada, y la definía como unidad de percepción y apetito, como unidad de representación y aspiración. Lo que aquí piensa Leibniz se expresa en Kant y Fichte como la voluntad racional, sobre la cual reflexionan Hegel y Schelling, cada uno a su manera. Lo mismo menciona y piensa Schopenhauer cuando concibe el mundo como voluntad y representación; y no es otro el contenido de Nietzsche cuando él define el ser originario del ente como voluntad de poder. El hecho de que aquí el ser del ente aparezca por doquier como voluntad no se debe a puntos de vista que algunos filósofos se han formado sobre el ser. Ninguna erudición puede llevarnos a encontrar lo que significa esta aparición del ser como voluntad. Eso sólo puede indagarse mediante un pensar genuino, y sólo pensando puede valorarse como merecedor de nuestro preguntar, es decir, conservarse en la memoria como pensado.

El ser del ente aparece para la metafísica moderna como voluntad. Ahí el hombre según su esencia, como el animal que piensa, se refiere a manera de representación al ente en su ser y con ello a éste mismo y, en consecuencia, está determinado por el ser. En correspondencia con esa relación del ser (o sea, según decíamos, de la voluntad) con la esencia humana, también el ser del hombre tiene que presentarse acentuadamente como voluntad.

¿Cómo piensa Nietzsche la esencia de la venganza cuando la piensa metafísicamente? Vamos a esclarecer lo preguntado mediante otra pregunta: ¿cuál es la esencia de la venganza si ella determina todo representar como un posponer? El representar bloquea lo que es. Constata y pone fijamente lo que ha de poder tenerse por ente. De esa manera, la determinación de lo que es se

halla en cierto modo bajo el dominio de un representar que lo pospone todo, para erigirlo y conservarlo a su manera.

Desde la antigüedad lo que es se considera como lo presente. Pero ¿qué diremos del representar que en cierto modo ya no es y, sin embargo, todavía es? ¿Qué diremos sobre el representar relativo a lo que era? El representar y su querer chocan contra el «era». El querer ya no puede emprender nada frente a lo que «era». Frente a todo «fue» el querer ya no puede hacer ningún pedido. Este «fue» se resiste al querer de la mencionada voluntad. El «fue» se convierte en piedra de escándalo para todo querer. Es aquella piedra que la voluntad ya no puede remover. Así el «fue» se convierte en tribulación y rechinar de dientes de todo querer, que, como tal, quiere ir siempre hacia adelante, pero no puede hacer precisamente esto en relación con lo que, como pasado, está ya fijo y ha quedado atrás. El «fue» es así lo adverso para todo querer. Por eso, a la vista de lo adverso, hay en la voluntad misma una aversión frente al «fue». Y a través de esta aversión lo adverso anida en el querer mismo. El querer está incómodo con lo adverso en él mismo, sufre por esto adverso, es decir, la voluntad sufre en ella misma. El querer aparece para sí mismo como este sufrimiento por el «fue», como un sufrimiento por lo pasado. Ahora bien, el pasado proviene del pasar. En tanto la voluntad sufre por el pasar y precisamente es ella misma —es la voluntad— por este sufrir, está entregada así en su querer al pasar. El querer quiere de esa manera el pasar mismo. Quiere con ello el pasar de su sufrimiento y así el pasar de sí mismo. La aversión frente a todo «fue» se presenta como la voluntad de pasar, que quiere que todo sea digno de pasar. La aversión que surge en la voluntad es de esa manera la voluntad contra todo lo que pasa, es decir, contra lo que surge, contra lo que desde el surgir se establece y se mantiene. La voluntad es de esa manera un representar que en el fondo pospone todo lo que pasa, está y viene, para denigrarlo en su condición y finalmente descomponerlo. Esta aversión en la voluntad misma es según Nietzsche la esencia de la venganza.

«Esto, sí, esto solamente es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'» (*Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, «De la redención»).

Pero la venganza nunca se llama a sí misma por su propio nombre, donde menos allí donde se venga.

La venganza se llama «castigo». Con ello pone su esencia adversa bajo la apariencia del derecho, la encubre por la apariencia de asignar lo merecido.

«En efecto, 'castigo' se llama a sí misma la venganza: con palabra engañosa se finge hipócritamente una buena conciencia» (*ibid.*).

En qué medida en esas afirmaciones de Nietzsche sobre venganza y castigo, venganza y sufrimiento, venganza y redención de ella está de por medio inmediatamente la confrontación con Schopenhauer y, mediatamente, la discusión con todas las actitudes negadoras del mundo, es un tema que no vamos a tratar aquí. Nosotros hemos de mirar en otra dirección, para que veamos la importancia total del pensamiento de la venganza y, a partir de aquí, sepamos dónde Nietzsche busca propiamente la redención de ella. Así se harán visibles los límites dentro de los cuales Nietzsche piensa la venganza. Y por primera vez así se esclarecerá el ámbito de su pensamiento en conjunto. Y entonces habrá de mostrarse en qué medida Nietzsche piensa el ser del ente en conjunto cuando habla de venganza. Ha de mostrarse que Nietzsche no piensa otra cosa que el ser del ente cuando dirige sus reflexiones al espíritu de la venganza y a la redención de ella. Si esto es así, la pregunta de Nietzsche por la venganza, bien pensada, nos conduce a la posición fundamental de su pensamiento, es decir, al núcleo de su metafísica. Si llegamos allí, estaremos en el ámbito desde el cual fueron pronunciadas las palabras: «El desierto crece...». Pero si el espíritu de la venganza determina todo el pensamiento anterior, y este pensamiento en su esencia es un representar, a partir de ahí habrá de abrirse una amplia mirada hacia la esencia del representar. La mirada quedará libre para aquello en lo que se mueve el pensamiento anterior, incluso el de Nietzsche.

Para ver hasta qué punto el pensamiento de Nietzsche sobre la venganza es un soporte metafísico o, mejor dicho, es soportado metafísicamente, tenemos que atender a la manera como él ve y define la esencia de la venganza. Nietzsche dice: «Esto, sí, esto solamente es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'».

El hecho de que una caracterización de la venganza haya de apoyarse en lo adverso y resistente en ella y, por tanto, en lo repugnante, parece estar exigido por la cosa misma. Pero Nietz-

sche va más lejos. No dice simplemente que la venganza es aversión, del mismo modo que el odio se caracteriza como algo adverso y despectivo. Nietzsche dice: venganza es la aversión de la voluntad. Pero hemos resaltado ya que voluntad en el lenguaje de la metafísica moderna no sólo se refiere al querer humano, sino que «voluntad» y «querer» son nombres que designan el ser del ente en conjunto. La caracterización nietzscheana de la venganza como la «aversión de la voluntad» pone a ésta en relación con el ser del ente. Que esto es así se pondrá de manifiesto por completo si atendemos a aquello contra lo que se dirige la aversión de la voluntad. Decíamos que la venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue».

En la primera, incluso en la segunda y hasta en la tercera lectura de esta definición esencial de la venganza podrá darnos la impresión de que la relación de la venganza con el «tiempo» es sorprendente, incomprensible y en definitiva arbitraria. Sin duda tenemos que decir esto; pero tenemos que decirlo mientras no consideremos hacia dónde apunta aquí la palabra «voluntad» y qué significa el término «tiempo». Ahora bien, Nietzsche mismo responde a la pregunta de cómo piensa él la esencia del tiempo. Dice, en efecto: venganza es la «aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'». Hemos de pensar cuidadosamente la afirmación de Nietzsche, con tanto cuidado como si tuviéramos ante nosotros una sentencia de Aristóteles. Y lo cierto es que, en lo referente a la definición de la esencia del tiempo, tenemos ante nosotros una frase de Aristóteles. Con toda seguridad Nietzsche no se acordó de esto cuando escribió su propia afirmación. Y nuestra observación tampoco quiere decir que Nietzsche dependa de Aristóteles. Un pensador no depende de otro pensador, sino que, cuando piensa, pende de lo que ha de pensarse, del ser. Y sólo en cuanto pende del ser, puede estar abierto para la afluencia de lo ya pensado de los pensadores. Por eso es privilegio exclusivo de los grandes pensadores permitir la afluencia de lo que influye. Los pequeños, en cambio, sufren por su originalidad impedida y, por eso, se cierran a la afluencia que sigue llegando del manantial. Nietzsche dice: venganza es «la aversión de la voluntad contra el tiempo...». No dice contra algo temporal, ni contra un carácter especial del tiempo, sino que dice simplemente: aversión contra el tiempo. De todos modos, siguen inmediatamente las palabras «contra el tiem-

po y su 'fue'». Lo cual significa: contra el «fue» en el tiempo. Nos dirán que pertenece al tiempo no sólo el «fue», sino también el «será» y el «es ahora». Sin duda alguna. No sólo pertenece al tiempo el pasado, sino que le pertenecen también el futuro y el presente. Por tanto, cuando Nietzsche resalta el «fue» se refiere al tiempo bajo un aspecto especial y no «al» tiempo sin más. Pero ¿cuál es la naturaleza «del tiempo»? Ciertamente éste no es un paquete en el que estén envueltos el pasado, el futuro y el presente. Y el tiempo tampoco es un redil en el que estén cerrados juntos el «ya no ahora», el «ahora todavía no» y el «ahora». ¿Qué diremos «del» tiempo? Diremos que se va. Y se va en cuanto pasa. El ir del tiempo sin duda es un venir, pero un venir que se va, en cuanto pasa. Lo que viene del tiempo nunca llega para permanecer, llega para irse. Lo que viene del tiempo lleva siempre el signo del irse y del pasar. De ahí que consideremos el tiempo como lo pasajero sin más. Y, por tanto, el «fue» no denomina solamente una sección del tiempo junto a las otras dos, sino la dote que el tiempo entrega y deja, es lo pasado, el «fue». El tiempo adjudica solamente lo que él tiene, y tiene solamente lo que él mismo es.

Así pues, cuando Nietzsche dice: venganza es la «aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'», con el «fue» no separa una determinación particular del tiempo, sino que indica la peculiaridad del tiempo de cara a lo que caracteriza toda su esencia temporal. Eso es el pasar. Con la «y» en el giro «el tiempo y su 'fue'», la frase de Nietzsche no pasa a una mera adición de algo especial, sino que la letra «y» equivale aquí a «es decir». La venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo, es decir, contra el pasar y su pasado.

Esta peculiaridad del tiempo como pasar, como fluir de la sucesión, como un llegar y marcharse de todo «ahora», desde el «todavía no 'ahora'» hacia el «ya no 'ahora'», y, en consecuencia, la caracterización de lo temporal como lo perecedero, acuñan juntamente la representación «del» tiempo que es usual en toda la metafísica occidental. (El hilo conductor, p. 107.)

X

Pero ¿de dónde viene esta representación ancestralmente difundida del tiempo como el pasar, de lo temporal como lo perecedero? ¿Ha caído del cielo esa caracterización como si fuera algo absoluto? ¿Es evidente porque hace tiempo que está en uso? ¿Cómo se puso en marcha dicha representación del tiempo? Es ya tiempo de pensar, y el tiempo está maduro para pensar, la mencionada esencia del tiempo y de su origen, a fin de que lleguemos a aquel punto donde se muestre que en toda metafísica queda por pensar algo esencial, a saber, su propio fundamento. Ahí está la razón por la que hemos de decir que todavía no pensamos propiamente mientras sólo pensamos metafísicamente. Si la metafísica pregunta por la esencia del tiempo, sin duda lo hará en la manera que es adecuada a su forma de preguntar. La metafísica pregunta: τί τὸ ὄν (Aristóteles): «¿qué es el ente?». Y, partiendo del ente, pregunta por el ser del ente. ¿Qué es lo que es en el ente? Dentro del ente, ¿en qué consiste su ser? En relación con el tiempo esto significa: ¿qué es lo que propiamente es en el tiempo? En correspondencia con este planteamiento el tiempo es representado como algo que de alguna manera *es*, como algo que se presenta en forma de un ente y así es interrogado de cara a su ser. Aristóteles en su *Física* Δ 10-14 desarrolló en forma clásica este planteamiento. La respuesta que Aristóteles da a su pregunta por la esencia del tiempo sigue determinando todavía la representación del mismo en Nietzsche. En la representación fundamental de Aris-

tóteles acerca del tiempo, que está prediseñada en el pensamiento griego, se fundan todas las concepciones posteriores de aquél. Lo cual no excluye, sino que más bien incluye el hecho de que en pensadores particulares, por ejemplo, en Platón, Agustín, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, se resalten diversas direcciones interpretativas de un mismo contenido. ¿Cómo está, pues, el asunto del tiempo? ¿Qué es lo que es en el tiempo? Tan pronto como el pensamiento metafísico plantea esta pregunta, está ya decidido para él lo que ha de entenderse por «lo que es», en qué sentido él piensa la palabra «ser», a saber, «ente o lo que es» significa: presente. El ente es tanto más ente cuanto más presente es. Se hace tanto más presente en cada caso, cuanto más permanentemente permanece, cuanto más duradero es el permanecer. ¿Qué es lo que adquiere presencia en el tiempo y así está presente en él? En cada caso está presente en el tiempo solamente el «ahora» (νῦν, lat. *nunc*). Lo futuro *es* lo «ahora todavía no»; y lo pasado es «ahora ya no». Lo futuro es lo todavía ausente, y lo pasado es lo ya ausente. Lo que está siendo, lo presente en el tiempo, es en cada caso solamente la cresta estrecha del respectivo «ahora» fugaz, que, proviniendo del «ahora todavía no», se va al «ahora ya no». El hecho de que hoy en el deporte, por ejemplo, se cuente con décimas de segundo y en la física moderna se mida con millonésimas de segundo, no significa que con ello captemos más precisamente el tiempo y así nos hagamos con él; más bien, esa manera de calcular es el camino más seguro para perder el tiempo esencial, es decir, para «tener» cada vez menos tiempo. Intentemos expresarnos con mayor precisión: la creciente pérdida de tiempo no está causada por dicho cálculo del mismo; más bien, ese cálculo del tiempo empezó en el instante en que el hombre de pronto fue presa de la inquietud de no tener ya más tiempo. Y este instante es el comienzo de la Edad Moderna.

¿Qué es lo que, siendo en el tiempo, está presente en él? El respectivo «ahora». Pero el respectivo «ahora» actual adquiere presencia en tanto pasa. El futuro y el pasado *no* son presentes, no son algo de lo que pueda decirse que se presenta. De ahí que lo futuro y lo pasado sean para Aristóteles un μὴ ὄν τι, o sea, no un οὐκ ὄν, de ningún modo un completo no ser, pero sí un ser al que le falta presencia. Exactamente esto afirma Agustín cuando, por ejemplo, en una explicación del Salmo 38 dice: «Nihil de

praeterito revocatur, quod futurum est, transiturum expectatur» (Nada se revoca del pasado, esperamos lo futuro como pasajero). Y luego, en el mismo lugar, el autor citado dice sobre el tiempo en términos casi literalmente aristotélicos: «Et est et non est» (es y a la vez no es; *Opp.*, ed. Migne, IV, 419 a). La esencia del tiempo se representa aquí desde el ser, y hemos de advertir que se representa desde una interpretación especial del «ser», a saber, a partir del ser entendido como presencia. Esta interpretación del ser es obvia para nosotros hace mucho tiempo como la usual.

Puesto que para toda metafísica desde los comienzos del pensamiento occidental ser significa presencia, en consecuencia, cuando el ser ha de pensarse en su instancia suprema, tiene que entenderse como la pura presencia, es decir, como la presencia que se hace presente, como la presencia permanente, como el «ahora» que está constantemente. En efecto, el pensamiento medieval dice: *nunc stans*. Y ésa es la interpretación de la esencia de la eternidad.

Pensemos ahora por un momento la aclaración que Schelling añade a la frase: «Querer es ser originario». En ella dice que los predicados del ser originario son entre otros «eternidad, independencia del tiempo».

Si en toda metafísica el ser es pensado como eternidad e independencia del tiempo, eso no significa sino que el ente en su ser es independiente del tiempo, concibiendo el tiempo en el sentido del pasar. Lo pasajero no puede ser el fundamento de lo eterno. Al ente auténtico en su ser pertenece la independencia del tiempo en el sentido del pasar. Pero ¿qué diremos sobre la determinación del ser mismo como presencia, e incluso como presencia que se presenta, una determinación que no ha sido sometida a reflexiones ulteriores? ¿Qué diremos sobre el ser como presencia, como una nota a partir de la cual el tiempo es concebido como el pasar e incluso la eternidad es representada como un «ahora» actual? ¿No actúa en esa determinación del ser la mirada a la presencia, al presente, o sea, a una dimensión del tiempo y, posiblemente, a una esencia del tiempo que ni siquiera llegamos a presentir, y mucho menos a pensar, con ayuda del concepto tradicional de tiempo? ¿Cómo está la correlación de ser y tiempo? ¿Hemos de decir que van unidos el uno y el otro, el ser y el tiempo? ¿No han de cuestionarse ambos en su relación, cuestionarse por primera

vez, y finalmente hacerse problemáticos? Pero ¿no se muestra entonces que en el núcleo más íntimo de lo que nos ha llegado como la determinación directriz de toda metafísica occidental, en la esencia del ser, hay algo esencial que ha quedado por pensar? La pregunta de «ser y tiempo» apunta a lo no pensado en toda metafísica. En esto no pensado descansa la metafísica; por eso, lo no pensado en ella no es ningún defecto de la metafísica. Y todavía hay menor motivo para afirmar que la metafísica, por descansar en eso no pensado, es falsa, es un laberinto o un viaje errático.

Para Nietzsche la venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo. Y esto significa ahora que la venganza es la aversión de la voluntad contra el pasar y su pasado, contra el tiempo y su «fue». La aversión no va dirigida contra el mero pasar, sino contra el pasar en cuanto él hace que lo pasado sea sólo pasado, hace que esto se congele en la rigidez de lo definitivo. La aversión de la venganza se dirige contra el tiempo en tanto éste lo diluye todo en el «fue» y así hace que pase el irse. La aversión de la venganza no se dirige contra el mero irse del tiempo, sino contra su hacer que pase el irse en el pasado, contra el «fue». A este «fue» permanece encadenada la aversión de la venganza. Lo dicho es comparable a la manera como en todo odio se esconde la dependencia abismal de aquello respecto de lo cual éste en el fondo quisiera constantemente hacerse independiente, cosa que, sin embargo, no puede, y lo puede cada vez menos cuanto más odia.

Pero ¿qué es entonces la redención si la venganza encadena al hombre a lo pasado fijado? La redención es el desprendimiento de lo que es contrario a la aversión de la venganza. La redención de la venganza no es la liberación de la voluntad en general. En tal caso, puesto que la voluntad es el ser, la redención, como supresión del querer, conduciría a la nada nula. La redención de la venganza es la liberación de lo adverso para la voluntad, a fin de que ella pueda ser voluntad por primera vez.

¿Cuándo queda eliminado lo que es adverso a la voluntad, el «fue»? Ciertamente no queda eliminado cuando ya no hay ningún pasar. En relación con el hombre es imposible eliminar el tiempo. Pero sí desaparece lo adverso para la voluntad cuando el pasado no se aferra al mero «fue» y deja de mantenerse rígido e inmóvil en esa rigidez frente al querer. Lo adverso desaparece

cuando el pasar ya no es un mero hacer pasar por el que el pasado se hunde en el desnudo «fue». La voluntad se libera de eso adverso cuando se hace libre como voluntad, es decir, libre para el irse en el pasar, y más concretamente para un irse que no escapa a la voluntad, sino que vuelve de nuevo en cuanto trae otra vez lo ido. La voluntad se libera de la aversión contra el tiempo, contra su mero pasado, cuando quiere constantemente el ir y venir de todo, este irse y retornar de todo. La voluntad se libera de lo adverso del «fue» cuando quiere el retorno constante de todo «fue». La voluntad está redimida de lo adverso cuando quiere el constante retorno de lo mismo. Así la voluntad quiere la eternidad de lo querido. La voluntad quiere la eternidad de sí misma. Voluntad es ser originario. El producto supremo del ser originario es la eternidad. El ser originario del ente es la voluntad como el querer eternamente retornante del eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es el triunfo supremo de la metafísica de la voluntad, que quiere eternamente su querer mismo. La redención de la venganza es la transición de lo adverso de la voluntad contra el tiempo y su «fue» a la voluntad que quiere eternamente el retorno de lo mismo y en este querer se quiere a sí misma como su propio fundamento. La redención de la venganza es la transición al ser originario de todo ente.

Aquí se hace necesario intercalar una nota, que por supuesto ha de quedarse en mera nota. Como voluntad del eterno retorno de lo mismo la voluntad puede querer de nuevo. Pues aquí no se encuentra con ningún pasado fijo que ya no pueda querer. La voluntad del eterno retorno de lo mismo libera al querer de la posibilidad de topar con algo adverso. En efecto, la voluntad del eterno retorno de lo mismo quiere de antemano y en totalidad el «de nuevo», es decir, el regreso y retorno. La doctrina de la fe cristiana conoce otra manera bajo la cual el «fue» puede quererse de nuevo; esa manera es el arrepentimiento. Ahora bien, el arrepentimiento sólo lleva a la redención del «fue», en la medida en que debe contribuir a ella, cuando como penitencia se mantiene en conexión esencial con el perdón de los pecados y así está referido de antemano y en general al pecado. Advirtamos, sin embargo, que pecado es algo esencialmente distinto de una falta moral. El pecado sólo se da en el ámbito de la fe. Pecado es la incredulidad, la rebelión contra Dios como el redentor. Si el arrepentimiento está

unido al perdón de los pecados y sólo así puede querer de nuevo lo pasado, también este querer de nuevo que se da en el arrepentimiento, representado desde el pensamiento, permanece determinado metafísicamente y sólo es posible así, es decir, sólo es posible por la referencia a la voluntad eterna del Dios redentor. El hecho de que Nietzsche no tomara el camino cristiano del arrepentimiento se debe a su interpretación de lo cristiano y del cristianismo. Y esa interpretación se funda en su concepción de la venganza y de su trascendencia para todo representar. En todo caso, la interpretación de la venganza en Nietzsche se funda en que todo está pensado desde la relación con el ser como voluntad.

La redención de la venganza es el puente por el que pasa el que hace la transición. ¿Hacia dónde va el transeúnte? Va hacia aquel espacio que ya no deja ningún lugar para la venganza como aversión contra lo meramente pasajero. El transeúnte pasa a la voluntad que quiere el eterno retorno de lo mismo, a una voluntad que como tal es el ser originario de todo ente.

El superhombre va más allá del hombre anterior por el hecho de entrar en relación con el ser, que, como voluntad del eterno retorno de lo mismo, se quiere eternamente a sí mismo y nada más. El superhombre se dirige al eterno retorno de lo mismo, y se dirige hacia ahí porque de allí procede su esencia. Nietzsche acuña la esencia del superhombre bajo la figura de Zaratustra. ¿Quién es Zaratustra? Es el maestro del eterno retorno de lo mismo. El fundamento en el que se sustenta la obra *Así habló Zaratustra* es la metafísica del ser del ente en el sentido del eterno retorno de lo mismo. Ya en los primeros esbozos para la Cuarta Parte y en la Conclusión de la obra del año 1883, Nietzsche lo dice con claridad: «Zaratustra anuncia la doctrina del retorno». «*Desde la dicha del superhombre* Zaratustra anuncia el *misterio* de que todo retorna» (*Grossoktavausgabe*, Kröner, Leipzig, 1894 s., t. XII, 397, 399, 401).

Zaratustra enseña la doctrina del superhombre porque él es el maestro del eterno retorno de lo mismo. Zaratustra enseña ambas doctrinas «a la vez» (XII, 401), pues ambas en su esencia guardan una relación indisoluble. ¿Por qué guardan esa relación? No por ser estas doctrinas especiales, sino porque en ambas se piensa a la vez lo que inicialmente se pertenece con reciprocidad y por eso tiene que pensarse ineludiblemente junto, a saber, el ser del ente y su relación con la esencia del hombre.

Pero estamos ante un tema, el de la relación del ser con la esencia del hombre como relación de la misma con el ser, que todavía no ha sido pensado en lo que se refiere a esa esencia y a su origen. Por eso mostramos todavía torpeza a la hora de encontrar términos suficientes y adecuados para expresarlo. Y como la relación entre ser y hombre es el soporte de todo, por cuanto en ella se dirimen tanto la aparición del ser como la esencia del hombre, en consecuencia esa relación tiene que dejarse entrever ya en el lenguaje de la metafísica occidental desde sus comienzos. Está mencionada en las frases principales que Parménides y Heráclito pronuncian. Lo que ellas dicen no sólo está al comienzo del pensamiento occidental, sino que es el principio del mismo, un principio que de manera demasiado ingenua, en una manera casi no iniciada todavía, nos representamos en forma exclusivamente histórica.

En la relación del ser con la esencia del hombre hemos de recapacitar de nuevo acerca de la doctrina de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo y el superhombre, para poder pensar ambas doctrinas desde su unitario fundamento, pendiente de indagación. Sólo a partir de aquí ponderaremos enteramente lo que significa la afirmación de que la interpretación de la esencia de la venganza en Nietzsche es metafísica. La esencia de la venganza como voluntad y como aversión contra el pasar está pensada desde la voluntad como el ser originario, desde la voluntad que se quiere eternamente a sí misma como el eterno retorno de lo mismo. Ese pensamiento soporta y determina el movimiento interno de la obra *Así habló Zaratustra*. El escrito se mueve en el estilo de la constante y creciente demora y dilación. Un estilo así no es ningún instrumento literario; es nada menos que la relación del pensador con el ser del ente, que ha de expresarse en el lenguaje. Nietzsche tenía ya su mente puesta en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo cuando escribió su libro *El gay saber*, publicado en 1882. En el penúltimo apartado, n.° 341, «La carga más pesada», está expresado por primera vez el pensamiento que nos ocupa; y el último apartado, «*Incipit tragoedia*», contiene ya el comienzo de *Así habló Zaratustra*, que aparecerá el año siguiente. Pero en esta obra el pensamiento básico no se expresa hasta la Tercera Parte de la misma, lo cual no significa que durante la redacción de la Primera y la Segunda Parte Nietzsche no tuviera todavía el pensamiento en cuestión. El pensamiento del eterno

retorno de lo mismo es expresado muy al principio de la Tercera Parte, en el apartado 2, que por muy buenas razones se titula «De la visión y del enigma». Pero la parte precedente, la Segunda, había terminado con el apartado «La más silenciosa de todas las horas», donde leemos: «Entonces algo me habló de nuevo sin voz: '¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!'»*. El pensamiento del eterno retorno es el más difícil de Nietzsche en un doble sentido: es el más difícil de pensar y el que tiene el mayor peso. Es el más difícil de soportar. Por eso, si nos guardamos bajo todos los aspectos de tomar en modo alguno a la ligera ese pensamiento más difícil de Nietzsche, tendremos que preguntar: el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, ¿trae él mismo la redención de la venganza?

El bosquejo de un manuscrito procedente del año 1885, y a más tardar de principios de 1886, lleva el título subrayado «*Recapitulación*». Este resumen repetidor de la metafísica de Nietzsche se halla en el n.º 616 de «Voluntad de poder». Allí el autor se expresa así: «La afirmación de que *todo retorna* es la más extrema *aproximación de un mundo del devenir al del ser: cumbre de la consideración*».

Pero esta cumbre no descuella con claros y firmes contornos en la claridad de un éter transparente. Esta cumbre permanece envuelta en densas nubes, no sólo para nosotros, sino también para el propio pensamiento de Nietzsche. Las razones de esto no se deben a una incapacidad del autor, aunque él dio sorprendentes rodeos en su intento de demostrar el eterno retorno de lo mismo como ser de todo devenir. La cosa misma que se indica con el título «El eterno retorno de lo mismo» está envuelta en una oscuridad ante la que Nietzsche mismo hubo de asustarse. En los más tempranos trabajos previos para la Cuarta Parte de *Así habló Zaratustra* encontramos un diseño que, en verdad, contiene la pauta para el tipo de escritos que Nietzsche mismo todavía publicó después de Zaratustra.

Aquí el autor se expresa en los siguientes términos:

* Trad. de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1980, p. 213. El traductor ha consultado esta edición también en las restantes citas de *Así habló Zaratustra*, pero en ellas ha introducido alguna modificación.

Nosotros hemos creado el pensamiento más difícil, ¡*ahora déjanos crear la esencia* para la que ese pensamiento sea fácil y dichoso!... Hay que celebrar el futuro, no el pasado. ¡Poetizar el mito del futuro! ¡Vivir en la esperanza! ¡Dichosos instantes! Y luego correr de nuevo la cortina y dirigir los pensamientos a fines firmes y próximos! (XII, 400).

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo permanece velado, y velado no sólo a causa de una cortina. Pero lo oscuro de este último pensamiento de la metafísica occidental no puede inducirnos a eludirlo mediante evasivas. En el fondo sólo hay dos escapatorias. O bien decimos que el pensamiento de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo es una especie de mística y no pertenece al pensamiento. O bien esgrimimos que dicho pensamiento es antiquísimo y apunta a la representación mítica del mundo, cuya presencia puede demostrarse en los fragmentos de Heráclito, entre otros lugares. Esta segunda información, como todas las de su tipo, no dice nada. Pues ¿de qué sirve advertir que un pensamiento se encuentra «ya» en Leibniz e incluso «ya» en Platón, si dejamos lo pensado por Leibniz y Platón en la misma oscuridad que el pensamiento cuyo esclarecimiento había de conseguirse mediante semejante remisión?

Y por lo que se refiere a la primera evasiva, la que considera el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche como una mística fantástica, sin duda el tiempo venidero, cuando haya salido a la luz la esencia de la técnica, es decir, el eterno retorno de lo mismo en perpetua rotación, enseñará a los hombres que los pensamientos esenciales de los pensadores no pierden nada de su verdad por el hecho de que dejen de ser pensados.

En el pensamiento del eterno retorno piensa Nietzsche aquello acerca de lo cual Schelling dice que constituye la aspiración de toda filosofía, a saber, encontrar la suprema expresión para el ser originario como voluntad. Hay una cosa que, evidentemente, queda por pensar para cada pensador. En el intento nietzscheano de pensar el ser del ente se nos pone de manifiesto a nosotros, los actuales, en una forma casi impertinente que todo pensamiento, es decir, la relación con el ser, sigue siendo difícil. Aristóteles caracteriza esa tarea laboriosa en la siguiente forma (*Metafísica*, libro II, cap. I): ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς

πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (997 b, 9-11). «A la manera como los ojos de las aves nocturnas se comportan con el brillo de la luz del día, la percepción propia de nuestra esencia se comporta también con lo que de suyo, según su presencia, es lo que más aparece» (a saber, el presentar mismo de todo lo presente). El ser del ente es lo que más aparece y, sin embargo, normalmente no lo vemos en absoluto y, si llegamos a verlo, nos cuesta fatiga conseguirlo.

EL HILO CONDUCTOR ENTRE LAS LECCIONES

De I a II

En el recorrido de nuestras lecciones hemos intentado iniciarnos en el aprendizaje del pensar. El camino es largo. Sólo nos atrevemos a dar algunos pasos, que, con un poco de suerte, conducen al somontano del pensamiento. Pero a la vez conducen a parajes que hemos de recorrer para llegar al lugar donde ya no hay otra posibilidad que la del salto. Sólo él nos lleva al lugar del pensamiento. Por eso, ya al principio del camino aprendemos algunos ejercicios previos de salto, sin que lo notemos inmediatamente, ni sea necesario que lo notemos.

A diferencia de un progreso constante, en el que sin darnos cuenta pasamos de una cosa a otra y todo queda aproximadamente como estaba, el salto nos lleva súbitamente a aquel lugar donde todo es diferente, de modo que allí nos sentimos extraños. Lo empinado, lo escarpado es lo que de pronto sube o baja con gran desnivel. Eso marca el borde del abismo. Aunque en ese salto no nos caigamos, nos sobresalta el término del aterrizaje.

Y así es bueno que ya al principio de nuestro camino se anuncie lo que sobresalta. Ahora bien, sería penoso que lo extraño procediera solamente de que ustedes no escuchen todavía con suficiente atención. En tal caso habría de pasarles desapercibida precisamente aquella extrañeza que radica en la cosa misma. El asunto del pensamiento no es sino desconcertante en todo mo-

mento. Y es tanto más desconcertante cuanto más nos mantenemos de cara a él sin ningún género de prejuicios. Para eso se requiere la disposición a escuchar, que nos permite pasar por encima del vallado del opinar usual y llegar al campo libre. Con la intención de apoyar esta disposición intercalaremos ahora algunas observaciones, que a la vez tendrán validez para todas las lecciones venideras.

En la universidad es particularmente grande el peligro de entender mal lo que se refiere al pensamiento, en especial cuando se habla en forma explícita de las ciencias. Pues ¿en qué otro lugar se nos pide que nos rompamos la cabeza tanto como en los centros de investigación y docencia relacionados con el trabajo científico? Todos concedemos sin reservas que el arte y la ciencia son completamente diferentes, aunque los oradores los mencionen juntos en los discursos festivos. En cambio, cuando se establece una distinción y separación entre el pensar y la ciencia, eso se considera de inmediato como una degradación de la ciencia. E incluso se teme que el pensamiento inicie las hostilidades contra la ciencia y perturbe la seriedad y el agrado en el trabajo científico.

Esos temores no son fundados, mas en el caso de que lo fueran, carecería de tacto y gusto quien se alzara contra la ciencia en el recinto destinado a formarse en las ciencias. Por razones de tacto habría de evitarse aquí toda polémica. Y hemos de añadir otro motivo. En todo tipo de polémica se pierde de antemano la actitud del pensamiento. La función de un contradictor no es la del pensamiento. Pues un pensador piensa solamente cuando persigue lo que habla *a favor* de una cosa. Todo hablar a la defensiva sólo tiene aquí el sentido de proteger la cosa. En la medida en que en nuestro camino hemos de hablar de las ciencias, no nos pronunciamos contra ellas, sino a favor de ellas, a saber, en pro de la claridad acerca de su esencia. Y en ello está contenida ya la persuasión de que las ciencias son en sí algo esencialmente positivo. No obstante, su esencia no es tal como tiende a representarla la mentalidad de nuestras universidades. En todo caso, parece como si cundiera el pánico todavía cuando se toma en serio el hecho excitante de que las ciencias actuales pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica moderna y solamente a ese ámbito. Digo, ¡adviértase bien!, que pertenecen al ámbito de la *esencia* de la técnica, no simplemente a la técnica. La esencia de la técnica

moderna está envuelta todavía en una niebla. Pero esa niebla no se ha engendrado por la acción de investigadores y sabios particulares dentro de las ciencias. No ha sido hecha por los hombres. Más bien, sube de la región de aquello que más requiere pensarse, y que todavía no pensamos, y hemos de notar que el plural usado se extiende a todos, incluso al que les habla, a él en primer lugar.

Por eso estamos en vías de aprender a pensar. Recorremos aquí juntos un camino y no nos andamos con discursos exhortativos. Aprender significa poner el hacer y omitir en correspondencia con lo que en cada caso se nos da en lo esencial. Según el tipo de esto esencial, según el ámbito del que procede su donación, es diferente la manera de correspondencia y con ello la forma de aprender.

Un aprendiz de carpintero, por ejemplo, o sea, uno que aprende a construir armarios y cosas semejantes, en el aprendizaje no sólo se ejercita en la habilidad de usar instrumentos. Y tampoco se limita a familiarizarse con las formas usuales de las cosas que él ha de construir. Si es un auténtico carpintero, busca ponerse en correspondencia sobre todo con los diversos tipos de madera y las formas que allí duermen, con la madera tal como descuella mostrando la oculta plenitud de su esencia en el habitar del hombre. Y esta relación con la madera incluso soporta toda la obra del artesano. Éste, sin dicha relación con la madera, no pasa de realizar una actividad vacía. En tal caso su ocupación está determinada enteramente por el negocio. Toda obra de un artesano, toda acción humana corre siempre ese peligro. Y tampoco se exceptúa el poetizar, lo mismo que no se exceptúa el pensar.

Ahora bien, el hecho de que un aprendiz de carpintero llegue o no a corresponder a la madera y así obtenga cosas hechas de ese material, sin duda depende de que haya allí alguien dotado de la habilidad de enseñárselo.

En efecto, enseñar es todavía más difícil que aprender. Sabemos muy bien esto, pero pocas veces lo pensamos. ¿Por qué enseñar es más difícil que aprender? No porque los docentes hayan de estar en posesión del máximo posible de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. Enseñar es más difícil que aprender porque implica un hacer aprender. Es más, el auténtico maestro lo único que enseña es el arte de aprender. Por eso con frecuencia

la aportación del docente despierta la impresión de que propiamente no se aprende nada con él, en cuanto de pronto hemos pasado a entender por «aprender» la transmisión de conocimientos útiles. En lo único que el maestro aventaja al aprendiz es en que tiene que aprender todavía más que éste, pues tiene que hacerse con la capacidad de hacer aprender. El maestro ha de tener la capacidad de estar más dispuesto a aprender que los aprendices mismos. El maestro está mucho menos seguro de su asunto que los aprendices lo están del suyo. De ahí que en la relación entre maestro y aprendices, si ésta es genuina, nunca se ponga en juego la autoridad del mucho saber, ni la influencia autoritaria del encargado de enseñar. Por ello, llegar a ser maestro es una cosa muy elevada, y, desde luego, es muy distinto de llegar a ser un profesor famoso. Seguramente se debe a lo elevado de ese asunto el hecho de que hoy, cuando todo se mide hacia abajo y desde abajo, por ejemplo, a partir del negocio, nadie más quiere llegar a ser maestro. Posiblemente esta aversión se relaciona con aquello que, siendo lo que más requiere pensarse, es también lo que da que pensar. Hemos de tener muy a la vista la relación genuina entre maestro y aprendices por si en el curso de nuestras lecciones llegara a despertarse un aprender.

Intentamos aquí aprender a pensar. Quizá pensar puede compararse simplemente con algo así como construir un armario. En todo caso ha de situarse en el ámbito de la mano de obra. En efecto, tiene una relación peculiar con la mano. Según la representación usual la mano pertenece al organismo de nuestro cuerpo. Pero hemos de advertir que la esencia de la mano no podrá definirse jamás como un órgano de prensión corporal, o explicarse desde esa dimensión. También los monos, por ejemplo, tienen órganos de prensión y, sin embargo, carecen de manos. La mano se distingue infinitamente, es decir, está separada por el abismo de una esencia diferente, de todos los órganos de prensión: dar zarpazos, arañar, apresar. Sólo un ser que habla, es decir, piensa, puede tener manos y en su manejo producir mano de obra.

La mano de obra es mucho más rica de lo que habitualmente nos parece. La mano no sólo agarra y apresa, no sólo presiona y empuja. Más allá de esto, la mano entrega y recibe, y no se reduce a hacerlo con cosas, sino que se da a sí misma a otros y se recibe de otros. La mano sostiene. La mano lleva. La mano diseña, y

diseña seguramente porque el hombre es un signo. Las manos se juntan cuando el hombre se sume en un gesto de candor. Todo eso es la mano y, por ello, es la auténtica mano de obra. En la obra descansa todo lo que acostumbramos a llamar mano de obra, y la obra es el punto en el que dejamos estar las cosas. Los gestos de la mano pasan por doquier a través del lenguaje, y pasan a su través en la forma más genuina cuando el hombre habla precisamente callando. El hombre sólo piensa en tanto habla, no a la inversa, contra lo que todavía supone la metafísica. Cualquier movimiento de la mano en cada una de sus obras se conduce a sí mismo a través del elemento del pensar, hace gestos en medio de este elemento. Toda obra de la mano descansa en el pensar. De ahí que el pensar mismo sea la más sencilla y, por ello, a la vez la más difícil mano de obra del hombre cuando en ciertas ocasiones quisiera realizarse de propio.

Hemos de aprender a pensar, pues la capacidad de pensar, es más, la dotación para el pensamiento, todavía no garantiza que tengamos el poder de pensar. Este poder exige que primeramente estemos ansiosos de lo que se otorga al pensamiento. Y esto es lo que de suyo da que pensar. Lo que confiere dicho don, a saber, lo que propiamente ha de pensarse, es lo que nosotros calificamos como lo más merecedor de pensarse.

A la pregunta de qué es eso que más requiere pensarse, respondemos con la afirmación: lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que nosotros todavía no pensamos.

Y eso nunca se debe solamente, ni se debe nunca en primer lugar, al hecho de que nosotros, los hombres, no nos dirijamos suficientemente a lo que propiamente da que pensar, sino al hecho de que eso que más requiere pensarse se aparta de nosotros, e incluso se ha apartado desde tiempos inmemoriales.

Lo que se sustrae en esa manera, conserva y desarrolla una peculiar e incomparable cercanía.

Si estamos referidos a lo que se sustrae, en consecuencia nos hallamos en la corriente hacia lo que se sustrae, hacia la enigmática y, por tanto, mutable cercanía de su exigencia. Cuando un hombre se halla de propio en esta corriente, entonces piensa, por alejado que esté de lo que se sustrae, por más que el sustraerse esté velado como siempre. Sócrates durante todo el tiempo de su

vida, hasta en su misma muerte, no hizo sino ponerse en el tiro de esta corriente de aire y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Y ésa es también la razón de que no escribiera nada. Pues quien empieza a escribir desde el pensamiento ha de parecerse inevitablemente a los hombres que se esconden en el *sotovento*, para ponerse a cobijo de un viento demasiado fuerte. Y sigue siendo el secreto de una historia todavía oculta el hecho de que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates, sin menoscabo de su grandeza, tuvieron que ser fugitivos de ese tipo. El pensar pasó a los libros. Y éstos han decidido el destino de la ciencia occidental, que, a través de la doctrina de la Edad Media, se convirtió en la ciencia de la Época Moderna. De esa manera todas las ciencias brotaron de la filosofía en una doble forma. Las ciencias proceden de la filosofía en cuanto tuvieron que abandonarla. Las ciencias que así saltaron de la filosofía ya no pueden como tales dar de nuevo el salto a su origen. Ahora están entregadas a un ámbito esencial en el que sólo puede descubrirlas el pensamiento, supuesto que él mismo sea capaz de llevar a cabo su tarea.

Cuando el hombre está en la corriente hacia lo que se sustrae, dirige una señal indicadora hacia ello. Somos un signo en la corriente hacia allí. Pero allí indicamos algo que todavía no ha sido traducido al lenguaje de nuestro hablar. Eso está por interpretar. Nosotros somos un signo por interpretar.

Hölderlin dice en el esbozo de himno que lleva el título «Mnemosine» (Memoria):

> Somos un signo por interpretar.
> No damos muestras de dolor,
> habiendo perdido la lengua en la lejanía.

Escuchamos así en el camino hacia el pensamiento algunas palabras poéticas. Mas la cuestión de por qué, con qué derecho, en qué suelo y con qué límites nuestro intento de pensar entra en un diálogo a dos con el poetizar, e incluso con la poesía de este poeta, se nos presentará como una pregunta ineludible que trataremos cuando nosotros mismos estemos ya encaminados en el pensar. (Continuación, p. 24.)

De II a III

La observación sobre la lección anterior se refería a tres cosas: la relación del pensamiento con la ciencia; la relación entre enseñar y aprender; el pensamiento como mano de obra.

No vamos a repetir lo relativo a los tres aspectos observados. En lugar de eso esclareceremos algunos reparos y preguntas que se han formulado desde diversos ángulos.

Cuando buscamos la esencia de la ciencia actual en la esencia de la técnica moderna, con ello situamos la ciencia en una elevada posición que la hace digna de pensarse. La significación de la ciencia recibe una valoración superior a la que se le concedía en las concepciones tradicionales, para las cuales la ciencia es solamente una manifestación de la cultura humana.

Desde nuestro punto de vista la esencia de la técnica no es nada humano. Y sobre todo la esencia de la técnica no es nada técnico. La esencia de la técnica tiene su lugar en lo que ha de pensarse desde siempre y antes de toda otra cosa. Por eso me parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial. La esencia de la técnica recorre nuestra existencia en una forma que apenas sospechamos todavía. Y de hecho en la lección anterior hemos guardado silencio acerca de la técnica en un pasaje que casi exigía entrar en el mundo técnico. Ahora veo que he esperado demasiado de mis oyentes al comienzo de nuestro camino en esta clase. Hemos caracterizado el pensamiento como una señalada mano de obra.

El pensamiento guía y soporta todo gesto de la mano. Soportar significa en nuestro contexto «hacer gestos».

Hablábamos de la mano de obra del carpintero. Puede objetarse que hoy cualquier carpintero de pueblo trabaja con máquinas. Y puede resaltarse que, junto al taller del artesano, existen hoy, y existen desde hace tiempo, las grandes naves de los centros industriales. Aquí el trabajador pasa ocho o diez horas del día o de la noche manejando la misma palanca, y la trabajadora aprieta uniformemente el mismo botón. Lo dicho es acertado. Pero en nuestro caso todavía no ha sido pensado bajo esa forma. Lo resaltado ahí cae en el vacío porque el autor de la objeción sólo ha

oído a medias lo que en la exposición hemos dicho sobre la mano de obra. Tomábamos como ejemplo la mano de obra del carpintero y, al hacerlo, dábamos por supuesto que nadie iba a suponer en la elección de nuestro ejemplo la esperanza de transformar el estado del planeta terrestre en un idilio, dentro de un tiempo previsible o por nunca jamás. Elegíamos como ejemplo para nuestra reflexión la mano de obra del carpintero porque el uso acostumbrado de la expresión «mano de obra» se refiere a una acción humana del tipo mencionado. Ahora bien, tal como advertíamos explícitamente, ya en esta mano de obra lo fundamental no es el mero manejo de instrumentos, sino la relación con la madera. Pero en el manejo práctico del trabajo industrial, ¿dónde está la relación con algo así como las figuras durmientes de la madera? Era necesario empujarles a ustedes hacia esta pregunta, por más que no sea con el fin de quedarse en ella. Pues, mientras preguntamos solamente así, preguntamos todavía desde lo conocido y desde la mano de obra que era usual anteriormente.

¿Cómo está el asunto en el caso de la palanca? ¿Cómo está en el manejo del botón por parte del trabajador? La palanca y los botones se dan también, y se dan desde hace tiempo, en el banco del carpintero de un taller antiguo. Pero la palanca y los botones en las asas del trabajador industrial pertenecen a una máquina. Y ¿a dónde pertenece la máquina al estilo del aparato generador de fuerza? La técnica moderna no se debe a que se han puesto en funcionamiento motores eléctricos, turbinas y máquinas semejantes; más bien, cosas así sólo pueden producirse en cuanto la esencia de la técnica moderna ha implantado ya su dominio. No es que nuestra época sea técnica por ser el tiempo de las máquinas, sino que es una época de las máquinas por ser la era técnica. Con todo, mientras la esencia de la técnica no nos afecte y no nos afecte como algo pensado, no podremos saber qué es la máquina, no podremos decir a dónde apunta la referencia de la mano de obra industrial, ni establecer qué tipo de mano de obra son estos manejos. Sin embargo, aunque sólo sea para poder preguntar tales cosas, es necesario que hayamos dirigido ya la mirada a las referencias esenciales de la mano de obra usual. Ni el trabajador industrial, ni el ingeniero, ni el propietario de una fábrica, ni menos todavía el Estado, pueden saber dónde se sostiene el hombre actual cuando se halla en alguna relación con la máquina y

con partes de la misma. Todos nosotros no sabemos todavía qué mano de obra tiene que desarrollar el hombre moderno en el mundo técnico, y tiene que desarrollarla incluso en el caso de que no sea trabajador en el sentido del trabajador en la máquina. Tampoco Hegel, ni Marx podían saber o preguntar esto todavía, pues también su pensamiento había de moverse aún bajo las sombras de la esencia de la técnica, por lo cual ellos nunca llegaron a un campo abierto en el que pudieran pensar suficientemente esta esencia. Por importantes que sean las preguntas económico-sociales, políticas, morales e incluso religiosas que se traten en relación con la mano de obra técnica, nunca llega ninguna de ellas al núcleo de la cosa. Éste se esconde en la forma todavía no pensada bajo la cual es en general todo lo que se halla en el ámbito del dominio de la técnica. La razón de que eso no haya llegado a pensarse hasta ahora está ante todo en que la voluntad de acción, es decir, de hacer y obrar, arrolló al pensamiento.

Quizá algunos recuerden la frase de la primera clase: el hombre anterior ha actuado mucho y pensado poco. Pero la falta de pensamiento no tiene su fundamento sólo ni primeramente en que el hombre haya cuidado poco el pensamiento, sino en que lo que ha de pensarse, lo que propiamente da que pensar, se sustrae desde tiempos inmemoriales. Porque está de por medio esta sustracción, permanece oculta la dimensión última a la que se remonta la mano de obra de los manejos técnicos. La mencionada sustracción es la que propiamente da que pensar, es lo que más requiere pensarse. Quizá ahora ya notemos mejor que lo más necesitado de pensarse, aquello en lo que se mantiene oculta la esencia de la moderna técnica, nos interpela constantemente y por doquier, que eso incluso está más cerca de nosotros que lo más manifiesto en el primer plano de los manejos usuales y, sin embargo, se nos sustrae. De ahí sale la necesidad de que escuchemos finalmente la exigencia de lo que más requiere pensarse y brota lo necesario para hacerlo. Ahora bien, para poder percibir lo que nos da que pensar, por nuestra parte hemos de abrirnos al aprendizaje del pensamiento.

Pero lo que menos tiene nadie en sus manos dentro de la mano de obra del pensamiento es el hecho de que en ese aprender, aunque nunca a través de él, lleguemos a la relación con lo que más requiere pensarse.

Lo que en el caso actual podemos o, de todos modos, podemos aprender es: escuchar con exactitud. También aprender a escuchar es un asunto común del que aprende y del que enseña. De ahí que no censuremos a nadie por ser todavía incapaz de escuchar. Y de igual manera habrán de ser ustedes condescendientes con el error en un intento de enseñanza, o con el hecho de que, aun cuando el que enseña no se equivoque, tenga que renunciar de múltiples maneras a desarrollar cada vez lo que él habría de decir.

Pero les resultará mucho más fácil escuchar con exactitud si con el tiempo abandonan la costumbre que designaremos con la expresión de «pensamiento de vía única». Hoy apenas puede pasar desapercibido el dominio de esa manera de representar. Hemos elegido con intención la expresión «vía única». El andén tiene que ver con los carriles y éstos se relacionan con la técnica. Tomaríamos el asunto demasiado a la ligera si supusiéramos que el dominio del pensamiento de vía única proviene de la comodidad humana. El pensamiento de vía única, que crea un entorno cada vez más amplio bajo diversas formas, es una de las mencionadas modalidades no sospechosas y poco llamativas de dominio de la esencia de la técnica que quiere la claridad incondicional y, por eso, la necesita.

En la clase anterior decíamos que Sócrates es el pensador más puro de Occidente, y que los sucesores tuvieron que ponerse en un lugar abrigado del viento. Ante semejante afirmación se plantea la pregunta consternada: ¿qué pasa con Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Nietzsche? ¿Podemos empequeñecer así a estos pensadores frente a Sócrates? Parece que ha pasado desapercibida la aclaración: todos los pensadores de Occidente después de Sócrates, «a pesar de su grandeza». Por tanto, podría suceder que uno fuera el pensador más puro sin hallarse entre los más grandes. Entonces quedarían aquí algunas cosas por pensar. Por eso la frase sobre Sócrates ha sido introducida con las palabras: «Sigue siendo el secreto de una historia todavía oculta el hecho de que todos los pensadores después de Sócrates, a pesar de su grandeza...».

Alguien oye algo de Sócrates, el pensador más puro..., luego le pasa desapercibido el resto y continúa en la vía única de lo escuchado a medias hasta horrorizarse de afirmaciones dogmáti-

cas tan unilaterales. Algo parecido sucede con el final de la última lección. Allí dijimos que nuestro camino permanece fuera de la mera reflexión sobre el pensar. ¿Cómo puede afirmar algo así uno que durante dos clases no ha hablado de otra cosa que del pensar? Pero quizá reflexionar sobre el pensar no es sin más lo mismo que andar pensativamente tras las huellas de éste. Hay que pensar lo que significa reflexión. (Continuación, p. 27.)

De III a IV

Después de las observaciones hechas sobre la ciencia, la manera de aprender y la mano de obra, volvamos a la continuación de la lección. La referencia al pensamiento de vía única nos sirvió para hacer la transición. No es esto lo mismo que el mero pensamiento unilateral, pues tiene un mayor alcance y un origen superior. Cuando hoy se habla de pensamiento unilateral y de vía única la palabra «pensar» se usa en el sentido de «opinar». Alguien dice, por ejemplo: yo pienso que va a nevar esta noche; el que así habla no piensa, sino que se limita a opinar. No obstante, de ninguna manera hemos de considerar este opinar como algo carente de importancia. Nuestro hacer y omitir cotidiano se mueve en medio de ese opinar y se mueve allí con necesidad. Incluso las ciencias se quedan en la misma dimensión. ¿En qué sentido ese opinar es unilateral? Las supremas normas directivas de la ciencia ¿no incluyen la necesidad de investigar sus objetos bajo muchos aspectos e incluso bajo todos los aspectos? ¿Dónde se da allí algo unilateral? Precisamente en lo que se refiere al ámbito de su investigación. Por ejemplo, la historia investiga una época desde todos los puntos posibles y, sin embargo, no investiga qué es historia. Eso es algo que ella ni siquiera puede investigar científicamente. Por caminos históricos un hombre nunca llegará a saber qué es historia. Y de igual manera un matemático por caminos matemáticos, es decir, a través de su ciencia, o sea, en definitiva, con fórmulas matemáticas, jamás podrá mostrar qué es lo matemático. La esencia de los respectivos ámbitos, así en la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, permanece inaccesible a las ciencias. Y a la vez éstas caerían constantemente en el vacío si no se movieran dentro de sus propios ámbi-

tos. La esencia de tales ámbitos es el asunto del pensamiento. En cuanto las ciencias como tales no tienen ningún acceso a ese asunto, hemos de decir que ellas no piensan. Lo dicho suena en un primer momento a cierta presunción, como si el pensamiento se tuviera a sí mismo por superior a las ciencias. Esa presunción sería injustificada allí donde se diere. Pues, precisamente porque el pensamiento se mueve allí donde podría pensar la esencia de la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero se mueve allí en tal manera que todavía no es capaz de pensarla, en consecuencia el pensamiento siempre sabe mucho menos que las ciencias. Éstas exhiben su nombre con pleno derecho, pues saben infinitamente más que el pensar. Y, sin embargo, en toda ciencia hay otra cara a la que ella como ciencia nunca puede llegar, a saber, entre otras cosas: la esencia y el origen de la esencia de su ámbito, con inclusión de la esencia y del origen de la esencia en el tipo de saber que la respectiva ciencia cultiva. Las ciencias permanecen necesariamente en una sola cara. Y en este sentido son unilaterales; pero, en medio de esa limitación, a pesar de todo siempre aparece a la vez juntamente la otra cara. Lo unilateral de las ciencias conserva su propia pluralidad de aspectos. Pero tal pluralidad sólo puede desplegarse en medida limitada, en la medida en que no llama la atención la unilateralidad en la que la ciencia en cuestión se basa. Y allí donde el hombre ya no ve una cara como una de las caras solamente, ha perdido de vista la otra. La diferencia entre ambas caras, lo que está entre medio de ambas, es vertida en el mismo vaso, por así decirlo. Todo queda nivelado en un mismo plano. Se tiene una opinión dentro del mismo tipo de opinar sobre todo y sobre cada una de las cosas. Cada periódico, cada revista semanal, cada programa de radio lo ofrece hoy todo en igual manera al opinar uniforme. Los objetos de las ciencias y el asunto del pensamiento son tratados con igual uniformidad. Caeríamos de todos modos en un error pernicioso si creyéramos que la referencia a tales fenómenos sirve tan sólo a una caracterización e incluso a una crítica de nuestro presente. Seríamos víctimas de un autoengaño pernicioso si creyéramos que un menosprecio con gesto de superioridad es suficiente para escapar al poder solapado del uniforme opinar unilateral. Es necesario ver con claridad lo terrible que se está preparando aquí. El opinar unilateral, que ya nunca presta atención a la esencia de la cosa, se

ha desparramado en una universalidad de aspectos, y en ello se ha puesto el disfraz de lo inofensivo y natural. Pero este opinar por doquier, que lo trata todo de manera uniforme y con igual falta de escrúpulos, no es sino la preparación para lo que propiamente está en curso. Pues en el plano del unilateral opinar uniforme se apoya a la postre el pensamiento de vía única. Por eso es llevado todo a la claridad inequívoca de los conceptos y las designaciones, cuya precisión no sólo corresponde a la del procedimiento técnico, sino que comparte con él un mismo origen de su esencia. En primer lugar, no hemos de perder de vista que el pensamiento de vía única no coincide con el opinar unilateral; digamos que se construye sobre la base de éste y a la vez lo transforma. Hay en nuestra época una tendencia curiosa, que a primera vista no pasa de ser un signo meramente externo del poder creciente del pensamiento de vía única; se trata del aumento de aquellas designaciones que consisten en abreviar palabras o en juntar las letras iniciales de las palabras. Seguramente nadie de los presentes ha pensado en serio lo que sucede cuando uno de ustedes, en lugar de decir universidad, dice «uni». «Uni» suena como «*film*». Es cierto que el teatro cinematográfico sigue siendo una cosa esencialmente distinta de las escuelas superiores, donde anidan las ciencias. No obstante, la designación «uni» no es casual ni ingenua. Es muy posible que nada pueda objetarse al hecho de que ustedes entren en la «uni» y salgan de ella, o de que ustedes busquen libros prestados en la «bu» (biblioteca de la universidad). La pregunta es solamente *qué* orden se anuncia en la difusión de ese tipo de lenguaje. Quizá sea un orden al que somos arrastrados y al que estamos entregados por la acción de aquello que se nos sustrae.

Hemos caracterizado esto con la expresión: lo más merecedor de pensarse. De acuerdo con la afirmación inherente a esas palabras ha de mostrarse que nosotros no pensamos todavía.

La afirmación parece formulada en un tono negativo y pesimista. Pero aquí entendemos que lo merecedor de pensarse es lo que da que pensar. Lo que más requiere pensarse es lo que no sólo tiene la peculiaridad de ser lo que más da que pensar, en el sentido de que da a la reflexión la mayor parte de su quehacer, sino que además es lo que de suyo guarda en sí la mayor riqueza de lo merecedor de pensarse. Nuestra afirmación dice que no pensamos todavía. En este todavía no late una referencia peculiar

a algo venidero, acerca de lo cual no sabemos si nos llegará a nosotros. Este todavía es de tipo singular, de manera que nos prohíbe equipararlo con otros. Por ejemplo, a eso de la medianoche podemos decir: el sol no ha salido todavía. Y podemos decirlo también a la hora de la aurora. El «todavía» no es aquí diferente en cada caso. Pero cabe la réplica: en este caso el «todavía» no se refiere al espacio de tiempo, a las horas que pasan entre la medianoche y el amanecer; en cualquier caso la llegada del sol es segura cada día. ¿En qué sentido segura? ¿En el sentido científico? Para la ciencia desde Copérnico ya no hay salidas ni puestas de sol. Científicamente se ha mostrado de manera inequívoca que eso es un engaño de los sentidos. En cambio, según la suposición usual de la opinión normal el «todavía no» de la salida del sol conserva su verdad tanto a medianoche como a la hora de la aurora, aunque se trate de una verdad que nunca puede fundarse científicamente, y esto porque la esperanza del sol cada mañana tiene un carácter que no deja lugar alguno para una demostración científica. La salida del sol nunca se espera sobre la base de una evidencia científica. Podría replicarse que los hombres se han habituado a la regularidad de esos fenómenos. Como si lo habitual fuera patente por sí mismo. Como si pudiera haber algo habitual sin habitar. Como si hubiéramos pensado alguna vez qué significa habitar. Si las cosas se presentan tan sorprendentes para nosotros en el ir y venir del sol, el misterio alcanzará alturas mucho mayores allí donde lo que debe pensarse se sustrae al hombre y, sin embargo, llega a la vez en la sustracción.

Por eso y sólo por eso decimos también: el hecho de que no pensemos todavía es lo que más da que pensar. Lo cual significa que, en tanto somos, estamos en relación con lo que da que pensar. No obstante, como pensantes no estamos todavía en lo que más merece pensarse. Por nosotros mismos no sabemos si llegamos allí. La afirmación no es, pues, optimista, y tampoco oscila en lo indeciso entre pesimismo y optimismo, ya que para esto habría de contar con ambos y compartir así sus maneras de valorar.

El tono que da el temple a nuestra afirmación no puede determinarse sin más de acuerdo con el tipo de los enunciados usuales. Por eso conviene que pensemos nuestra afirmación no sólo según su tono, sino también según lo que tiene de enunciado. (Continuación, p. 31.)

De IV a V

Hemos llegado a la pregunta: ¿qué es eso del representar? De momento no vamos a repetir los pasos que nos han llevado hasta allí. En cambio, hay que recordar siempre de nuevo el camino que intentamos recorrer. Lo caracterizamos a través de la pregunta: ¿qué significa pensar? En el camino de la pregunta «¿qué significa pensar?» llegamos al interrogante: ¿qué es eso del representar?

Se abre la sospecha de que pensar y representar podrían ser lo mismo. Se abre la perspectiva de la posibilidad de que la esencia anterior del pensamiento esté acuñada por el representar y como un tipo de representar. Así es en verdad. Ahora bien, permanece a la vez oscuro de qué manera acontece esa acuñación de la esencia del pensamiento anterior. Sigue estando oscura la cuestión del de dónde de ese suceso. Y sigue estándolo enteramente la cuestión de qué significa todo eso para nosotros y para nuestro intento de aprender el pensamiento. Sin duda entendemos y tomamos como la cosa más clara del mundo las palabras de alguien que dice: me pienso la cosa así y así, cuando en realidad quiere decir: me represento la cosa así y así. De donde se deduce claramente que pensar es un representar. Pero todas las relaciones que se indican con esta frase permanecen en profundas sombras. En el fondo todavía son inaccesibles para nosotros. No nos engañemos, siguen siendo extraños para nosotros la esencia del pensamiento, el origen de la esencia del pensamiento y las posibilidades esenciales incluidas en ese origen; todo eso es extraño para nosotros y a una con ello lo es lo que siempre y antes que toda otra cosa da que pensar. Y eso no ha de admirarnos si sigue siendo verdadera la afirmación de que lo más merecedor de pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos todavía. Esta afirmación significa a la vez que en el pensamiento estamos en camino hacia la esencia del pensamiento. Estamos en camino y por tales caminos venimos de un pensamiento cuya esencia parece estar en la representación y agotarse allí. Nuestra propia manera de pensar se alimenta todavía de la esencia anterior del pensamiento, de la representación. Pero nosotros todavía no pensamos en tanto no hemos llegado aún a la esencia propia del pensamiento, que a nosotros se nos retiene todavía. No estamos aún en lo peculiar del pensamiento. Pero la esencia au-

téntica del pensamiento podría mostrarse precisamente allí donde se ha sustraído una vez, con tal que atendamos a esa sustracción y no nos obstinemos, confundidos por la lógica, en que sabemos ya desde hace mucho tiempo qué es el pensamiento. La esencia auténtica del pensamiento podría mostrársenos si permanecemos en camino. ¿Qué significa esto? Nosotros estamos todavía entre caminos, *inter vias*, entre caminos diferentes. No hemos decidido todavía en lo que se refiere a un camino ineludible, que de haberlo sería por eso mismo el único. Estamos, pues, en camino, y hemos de atender con especial cuidado al lugar del camino que recorren nuestros pasos. Desde la primera lección hemos intentado prestar atención a esto. Parece, sin embargo, como si no hubiéramos tomado en serio esta intención con toda su trascendencia. Para marcar el lugar del camino en nuestro recorrido del pensamiento hemos introducido algunas palabras del último pensador de Occidente. Nietzsche dice: «El desierto crece...». Hemos resaltado explícitamente esas palabras frente a otras afirmaciones sobre el tiempo actual, no sólo por su contenido especial, sino sobre todo por la manera en que ellas hablan. Hablan, en efecto, desde el tipo de camino que el pensamiento de Nietzsche recorre. El camino viene de lejos y en cada uno de sus parajes habla de su origen. Nietzsche, lo mismo que otros pensadores, ni ha hecho él su camino, ni lo ha escogido. Ha sido enviado a su camino. Por eso, la expresión «el desierto crece...» son palabras acerca del camino. Lo cual significa que el acto de decir tales palabras no se limita a iluminar un trecho del camino y su entorno. El acto mismo de decir traza y desbroza el camino. Las palabras nietzscheanas nunca son una mera afirmación sobre la época actual, una afirmación que pudiera sacarse a capricho fuera del contexto de las exposiciones de Nietzsche. Y menos todavía puede decirse que esas palabras sean una expresión de vivencias internas de Nietzsche. Hablemos, no obstante, con mayor precisión: tales palabras sí que expresan eso también, a saber, en el supuesto de que, como sucede normalmente, miremos al lenguaje según su esencia exterior y entendamos que allí un interior se expresa en un exterior y es una expresión. En cualquier caso, aunque no tomemos las palabras de Nietzsche «el desierto crece» en ese sentido, ya por el mero hecho de pronunciar el nombre de Nietzsche se abre paso una marea de representaciones que, hoy

menos que nunca, ofrecen una garantía de apuntar a lo que realmente pensaba el autor comentado.

Ahora bien, las palabras «el desierto crece...» han de arrojar una luz especial en nuestro curso ulterior, pero, por otra parte, el nombre de «Nietzsche» amenaza con convertirse en una simple evocación de desconocimientos y tergiversaciones, pues las referencias que en nuestro curso hemos hecho a tales palabras han dado pie a que afloraran muchas opiniones preconcebidas que invierten el sentido. Por eso, anticiparemos ahora algunas cosas que serán tratadas después. Sin embargo, para no crear confusión en el desarrollo de nuestras lecciones, nos limitaremos a una sola aclaración. (Continuación, p. 38.)

De V a VI

En el camino del desarrollo de nuestra pregunta «¿qué significa pensar», hemos topado con otra pregunta: ¿qué es eso del representar? Sólo con trazos aproximados se nos ha insinuado hasta ahora que el representar podría ser el omnipresente rasgo fundamental que recorre el pensamiento anterior. Nuestro propio camino procede de este pensamiento. De ahí que esté necesariamente abocado a un diálogo con el pensamiento anterior. Pero en tanto nuestro camino presta atención de propio al pensar, para aprenderlo, el diálogo tiene que abordar la esencia del pensamiento anterior. Sabemos ya que este pensamiento es una especie de representación; sin embargo, esto por sí solo de ninguna manera nos ofrece una garantía de que en el pensamiento anterior se haya pensado ya y en general pudiera pensarse suficientemente la *esencia* del representar. De ahí que en un diálogo con la esencia del pensamiento anterior hayamos de dar por primera vez con el lenguaje inherente a la *esencia* del representar. Y si correspondemos a ese lenguaje, no sólo aprenderemos a conocer el pensamiento en el destino de su esencia, sino que aprenderemos el pensar mismo.

La figura temporalmente más próxima para nosotros y, en consecuencia, la figura más estimulante del pensamiento anterior para la confrontación con él es Nietzsche. Pues su pensamiento dice en el lenguaje anterior lo que *es*. Ahora bien, los hechos tantas veces nombrados, los estados, las tendencias de la época no pasan de ser

en todo momento el plano superficial de lo que es. Pero también el lenguaje de Nietzsche habla solamente en un plano superficial mientras lo entendemos exclusivamente desde el lenguaje del pensamiento anterior, en lugar de prestar oídos a lo no oído en ese lenguaje. De acuerdo con ello, ya desde el principio del camino acercamos el oído a una frase de Nietzsche, que nos hace oír algo no hablado: «El desierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!».

Entre tanto se ha hecho necesario ayudar a nuestra capacidad de oír. Atenderemos a esto mediante una referencia que nos encauce más claramente en la dirección a la que apunta el pensamiento de Nietzsche. Éste ve con claridad que en la historia del hombre occidental algo se encamina a su fin, a saber, lo que hasta ahora y desde tiempos antiguos ha estado inacabado. Nietzsche ve la necesidad de llevar a su consumación eso que está inacabado. Pero dicha consumación no produce una pieza que faltaba hasta ahora, no complementa mediante un añadido de piezas, sino que complementa en cuanto alcanza por primera vez *el todo* en conjunto y así transforma lo anterior desde el todo.

Sin embargo, para situar bajo nuestra mirada una pequeña dimensión de estas relaciones que nos vienen como un destino, hemos de desgajarnos del error de creer que el pensamiento de Nietzsche puede pensarse elaborándolo históricamente. Este comportamiento erróneo vive de la opinión de que el pensamiento de Nietzsche puede dejarse de lado como algo pasado y refutado. No se presiente nada de la dificultad de perder verdaderamente de nuevo su pensamiento, en el supuesto de que lo hayamos encontrado.

Y todo habla en el sentido de que no lo hemos encontrado todavía. Por eso aún estamos en vías de buscarlo. En consecuencia, nuestra referencia a la indicación del camino por parte de Nietzsche no pasa de ser una sugerencia en situación de búsqueda. (Continuación, p. 44.)

De VI a VII

Intentamos mirar en la dirección del camino que el pensamiento de Nietzsche toma, pues de ese camino procede la palabra: «El de-

sierto crece: ¡ay de aquel que esconde desiertos!». Y estas palabras han de esclarecerse a su vez mediante la frase: «Lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos todavía». El desierto, el crecimiento del desierto, es un giro sorprendente y contradictorio. Y el esconder desiertos habría de relacionarse con el no pensar todavía, es decir, con el tipo de pensamiento dominante desde la antigüedad, con el dominio del representar. Entonces la expresión «lo que más requiere pensarse» en nuestro tiempo hablaría de nuevo en las palabras de Nietzsche. En tal caso la expresión indicada se incluiría junto con las palabras de Nietzsche en el cauce de un destino al que, según parece, ha de ser enviada nuestra tierra en conjunto y hasta en sus ángulos más escondidos. Por ese destino se conmocionará todo el pensamiento del hombre, y eso sucederá en dimensiones para las que hoy todavía es un mero episodio aquello que bajo la perspectiva actual se agita hasta el fin solamente en un sector, a saber, en el de la literatura. La conmoción, por supuesto, no ha de confundirse con una revolución y con un derrumbamiento. La conmoción en lo que es puede ser la manera en que brote una situación de quietud que no se ha dado hasta ahora, y brote precisamente porque la quietud mora ya en el núcleo de esa conmoción.

Ningún pensamiento se crea por sí mismo el elemento en el que se mueve. Pero todo pensamiento hace esfuerzos propios por permanecer en el elemento que se le ha asignado.

¿En qué elemento se mueve el pensamiento de Nietzsche? Es necesario que veamos con claridad en este punto, antes de dar los próximos pasos en nuestro camino. Es necesario ver que Nietzsche, en todo lo que impugna y tiene que combatir en los primeros planos, en el fondo silencia el hecho de que él habla solamente para poder callar mejor. Nietzsche es el primero en plantear la pregunta pensante, es decir, la pregunta que se apoya en la metafísica y remite de nuevo a ella, una pregunta que nosotros formulamos así: ¿está preparado el hombre actual en su esencia metafísica para asumir el dominio sobre la tierra en conjunto? ¿Ha pensado ya el hombre actual bajo qué condición esencial se halla semejante gobierno de la tierra? ¿Es apto el tipo esencial de este hombre para administrar aquellos poderes y aquellos medios de poder que quedan libres por el desarrollo de la técnica moderna y que obligan al hombre a decisiones inusitadas hasta ahora? Nietzsche da

una respuesta negativa a esas preguntas. El hombre actual no está preparado para asumir y configurar un gobierno de la tierra. Pues el hombre actual no sólo cojea de tanto en tanto, sino que renquea de una forma extraña en toda su manera de ser tras aquello que ya hace tiempo que es. Pero lo que propiamente es, el ser, que determina de antemano todo ente, dándole su tono primordial, no puede establecerse jamás mediante una constatación de hechos, mediante una apelación a circunstancias especiales. La sana razón humana, que se «cita» frecuente y celosamente en tales intentos, no es tan sana y natural como parece dar a entender. Sobre todo no es tan absoluta como presume, sino que es el producto aplanado de aquel tipo de representación que en definitiva constituye el producto de la época de la Ilustración, del siglo XVIII. La sana razón humana permanece cortada según el patrón de una determinada concepción de lo que es, de lo que debe ser y de lo que puede llegar a ser. El poder de esta sorprendente razón se extiende hasta el interior de nuestro siglo, pero ya no es suficiente. La organización en lo social, el rearme en lo moral, el maquillaje del mundo cultural, etc., todo eso ya no alcanza lo que es. Esos conatos, por buena voluntad que haya en ellos y por más que impliquen esfuerzos incesantes, son solamente paliativos y remiendos a los que se recurre de caso en caso. ¿Por qué? Porque la representación de metas, fines y medios, de efectos y causas, un representar del que proceden todos los esfuerzos insinuados, es incapaz de antemano de abrirse a aquello que es.

Se cierne el peligro de que el hombre actual piense con excesiva brevedad acerca de las decisiones venideras, de cuya especial figura histórica no podemos saber nada, y en consecuencia las busque en un lugar donde nunca pueden tomarse.

La segunda guerra mundial, aun silenciando las terribles consecuencias para nuestra patria, especialmente el desgarro en dos mitades, ¿qué decidió propiamente? Esta guerra no decidió nada, si tomamos aquí el término decisión en un sentido tan elevado y alto, que se refiera exclusivamente al destino esencial del hombre en la tierra que habitamos. Sólo lo que quedó por decidir se deja ver con mayor claridad bajo ciertos aspectos. Pero también aquí crece de nuevo el peligro de que, aquello que se prepara para su decisión y está pendiente de decidirse en esto que afecta al gobierno de la tierra en conjunto, nos fuerce de nuevo a servirnos

de categorías de corto alcance, de escaso calibre, en el plano político-social y en el moral, y con ello nos aleje de una reflexión posible y suficiente.

Ya el mundo de las representaciones europeas entre 1920 y 1930 no estaba a la altura de lo que sucedió. ¿Qué será de una Europa que quiere construir conjuntamente sobre la base de los requisitos de aquel decenio que siguió a la primera guerra mundial? Una guasa para las potencias occidentales y la tremenda fuerza popular de Oriente. En *El crepúsculo de los ídolos*, o «Cómo se filosofa con el martillo», escrito redactado durante el verano de 1888, bajo el título de «Crítica de la Modernidad», Nietzsche dice lo siguiente:

> Todos estamos de acuerdo en que nuestras instituciones ya no sirven. Pero eso no se debe a ellas, sino a *nosotros*. Una vez que se nos han perdido los instintos de los que crecen las instituciones, se nos pierden las instituciones en general, pues *nosotros* ya no servimos para ellas. La obsesión democrática ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora. En *Humano, demasiado humano* I, 349 (1878), caractericé ya la democracia moderna, junto con sus deficiencias, tanto bajo la modalidad del «Imperio alemán», como bajo la *forma de decadencia del Estado*. Para que haya una institución tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, antiliberal hasta la maldad, a saber: la voluntad de tradición, de autoridad, de una responsabilidad que abarque los siglos, de *solidaridad* de cadenas de generaciones hacia adelante y hacia atrás *in infinitum*. Si está presente esta voluntad se funda algo así como el *Imperio romano*, o como Rusia: el *único* poder que hoy tiene duración en el cuerpo, que puede esperar, que todavía puede prometer algo; ¡Rusia!, el contraste con el lastimoso Estado europeo de las pequeñas ciudades y del nerviosismo, que con la fundación del Imperio alemán ha entrado en estado crítico... El Occidente entero carece ya de aquellos instintos de los que nacen instituciones, de los que nace un futuro. A su «espíritu moderno» quizá nada le va tan a contrapelo como eso. Se vive para hoy, se vive muy deprisa, se vive en forma sumamente irresponsable; y esto precisamente se llama «libertad». Se desprecia, odia y rechaza lo que *convierte* las instituciones en instituciones; nos vemos en el peligro de una nueva esclavitud allí donde asoma la palabra «autoridad» (*Obras completas* VIII, pp. 150 s.)*.

* *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1975, pp. 115 s.

Para alejar aquí tergiversaciones de la sana razón humana, advirtamos que lo expresado por Nietzsche mediante el nombre de «Rusia» no coincide con el actual sistema político-económico de las repúblicas soviéticas. Lo que preocupa a Nietzsche es pensar más allá de la situación de Estados nacionales, conocida ya entonces como frágil, y despejar el terreno para las grandes decisiones, para una reflexión en torno a este tema. El fundamento de que el hombre quede por debajo de lo que es está para Nietzsche en que ni siquiera la esencia anterior del hombre ha sido desarrollada y fijada plenamente. Según la doctrina antigua de la metafísica el hombre es el animal racional. Esta interpretación, que ya lleva el sello romano, no corresponde a la esencia de lo que los griegos entendían bajo la expresión ζῷον λόγον ἔχον. Según la acepción griega, el hombre es «aquel ser presente que, abriéndose, puede hacer que aparezca lo que se hace presente». Para la posterior manera de representar occidental el hombre pasa a ser una singular conjunción compuesta de animalidad y racionalidad. Para Nietzsche, en cambio, no está fijada, es decir, establecida y asegurada, ni la esencia de la animalidad, ni la de la razón, ni la correspondiente unidad esencial de ambas. Por eso, los dos ámbitos esenciales de la animalidad y la racionalidad se desgajan entre ellos y contra ellos. Por esa escisión se impide al hombre ser uno en su esencia y con ello libre para lo que acostumbra a llamarse lo real. En consecuencia, el camino del pensamiento de Nietzsche incluye sobre todo lo siguiente: ir más allá del hombre anterior, no fijado todavía en su esencia, es decir, no puesto todavía en la fijación completa de su entera esencia anterior. El camino del pensamiento de Nietzsche en el fondo no se propone derribar nada, quiere solamente recuperar algo. Nietzsche caracteriza mediante la expresión «superhombre» el camino de la transición más allá del hombre anterior; pero ese término ha sido objeto de tergiversaciones y abusos. Inculquemos de nuevo en la mente que el superhombre en el sentido de Nietzsche no es un hombre anterior con la simple añadidura de una dimensión superior. El «superhombre» no exagera simplemente los impulsos anteriores y la acción del tipo anterior de hombre hasta lo descomunal y desmedido. Por tanto, el superhombre no se distingue cuantitativamente, sino cualitativamente del hombre anterior. Para el superhombre desaparece precisamente lo desmedido, lo meramente cuantitativo del pro-

greso incesante. El superhombre es más pobre, sencillo, tierno y duro, más silencioso, abnegado y lento en sus decisiones y más parco en sus discursos. El superhombre no se presenta masivamente y cuando se quiera, sino por primera vez cuando se ha llevado a cabo el orden de rangos. Por orden de rango en el sentido esencial, no sólo en el sentido de alguna regulación en cierto modo escalonada de situaciones existentes, entiende Nietzsche la norma de que los hombres no son iguales, de que no tiene cada uno la aptitud y la pretensión de todo y de cualquier cosa, de que no todos, quienesquiera que sean, pueden pronunciar su juicio sobre cualquier cosa. Nietzsche escribe en unos apuntes sobre su *Zaratustra* las siguientes palabras, aunque él no llegara a publicarlas:

> El orden de rango ejecutado en un sistema de gobierno de la tierra: finalmente los señores de la tierra, una nueva clase dominadora. Brotando de ellos aquí y allá, un Dios completamente epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia: *César con el alma de Cristo*.

No podemos deslizarnos con excesiva rapidez por encima de estas palabras, sobre todo porque recuerdan otras más profundas y secretas todavía, a saber, las de los himnos tardíos de Hölderlin, donde Cristo, que «todavía es de otra naturaleza», es llamado el hermano de Hércules y de Dioniso, de modo que aquí se anuncia un encuentro hasta ahora silenciado del todo del destino occidental, y sólo a partir de ese encuentro Occidente puede encaminarse hacia las decisiones venideras, quizá para convertirse de una manera completamente distinta en el país de un amanecer.

El superhombre es una transformación del hombre anterior y con ello un despegarse del mismo. Y por esa razón las figuras que aparecen públicamente en el primer plano del acontecer actual de la historia están a leguas de distancia de la esencia del superhombre.

En el camino de nuestras lecciones sólo podemos diseñar algunos rasgos de la esencia del superhombre, y esto con la intención dominante de rechazar las más burdas tergiversaciones e interpretaciones falsas del pensamiento de Nietzsche, y de mostrar puntos de vista bajo los cuales pueden prepararse los primeros pasos para una confrontación con su pensamiento.

De cara a una interpretación del Zaratustra de Nietzsche, e incluso de cara a una confrontación con sus doctrinas metafísicas fundamentales, tareas que en el fondo son una misma, al

hombre actual, por llamarlo así, le falta casi todo. Por esto, la primera apropiación de los escritos de Nietzsche, que luego pasa a ser decisiva, si se produce sin preparación previa se encuentra con dificultades insuperables. En concreto, al leer *Así habló Zaratustra*, con excesiva frecuencia el lector tiende a recibir y enjuiciar lo leído según la norma de aquellas representaciones que él mismo arrastra consigo. Todavía ahora este peligro es especialmente grande para nosotros, pues los escritos de Nietzsche y su aparición están temporalmente muy cerca de nosotros, y entre tanto su lenguaje ha acuñado el hablar actual más fuertemente de lo que nosotros sabemos. Ahora bien, temporalmente hablando, cuanto más cerca de nosotros está un pensador, tanto más lejos está el camino hacia lo que él piensa, y tanto menos podemos eludir este largo camino. Hemos de aprender a leer un libro como *Así habló Zaratustra* con el mismo rigor que un tratado de Aristóteles; y notemos que decimos en la misma manera, no en igual manera. Pues no hay ningún esquema general, mecánicamente indicable, para la interpretación de los escritos de los pensadores, ni siquiera para un mismo escrito de un pensador. Así un diálogo de Platón, por ejemplo, el *Fedro*, el diálogo sobre lo bello, puede interpretarse en toda su trascendencia y sus aspectos cuestionables desde ámbitos y aspectos completamente distintos. Esta multiplicidad de posibles interpretaciones no es ninguna objeción contra el rigor de lo pensado allí. Pues todo lo verdaderamente pensado de un pensamiento esencial admite múltiples sentidos, y esto por razón de la propia esencia. La pluralidad de significaciones no es nunca el mero resto de una inequivocidad no alcanzada todavía bajo la perspectiva de una lógica formal, como si se tratara de un sentido inequívoco al que hay que aspirar, aunque no hayamos llegado a él todavía. Más bien, la polisemia es el elemento en el que el pensamiento debe moverse para ser riguroso. Digámoslo a través de una imagen: para el pez las profundidades y anchuras del agua, sus corrientes y quietudes, los estratos calientes y fríos son el elemento de su múltiple movilidad. Si despojamos al pez de la plenitud de su elemento, será arrastrado a la arena seca, donde no podrá hacer otra cosa que agitarse, contraerse convulsivamente y acabar. Por eso hemos de buscar el pensamiento y lo pensado en cada caso en el elemento de su polisemia, pues en caso contrario todo permane-

ce cerrado para nosotros. En consecuencia, si, tal como sucede frecuentemente con excesiva facilidad, tomamos un diálogo de Platón y buscamos su «contenido» y lo enjuiciamos según la forma de representación de la sana razón humana, llegamos a las opiniones más sorprendentes y en definitiva al juicio de que Platón fue un gran embrollador. Y advirtamos que esta constatación no carecería de razón, pues ninguno de los diálogos de Platón llega a un inequívoco resultado contundente, un resultado con el que la sana razón humana pudiera emprender algo, utilizando una expresión usual. Como si la sana razón humana, que es el refugio de aquéllos que por naturaleza son envidiosos del pensamiento, como si esa razón sana, es decir, no susceptible de ninguna problematicidad, hubiera emprendido jamás algo, como si hubiera pensado algo desde su comienzo.

Un diálogo de Platón es inagotable no sólo para la posteridad y las concepciones cambiantes que salen de él, sino que lo es también de suyo, por su esencia. Y el signo de lo creador está en que sólo simpatiza con los que saben venerar.

Si pensamos esto en relación con Nietzsche, podemos suponer que la forma de representación del último hombre es la menos apropiada para reflexionar libremente sobre lo que Nietzsche piensa bajo el nombre de «superhombre».

El superhombre es ante todo uno que hace la transición; por eso, la mejor manera de sacar a la luz algunos aspectos de su esencia es considerar la transición según los dos aspectos que pertenecen a ella.

¿De dónde viene y a dónde va el pasar?

El superhombre va más allá del hombre anterior y, en consecuencia, se aleja de él. ¿De qué tipo es el hombre que deja detrás de sí el que hace la transición? Nietzsche caracteriza al hombre anterior como el último hombre. «El último» es la figura de hombre que precede inmediatamente a la aparición del superhombre. En consecuencia, el último hombre sólo se hace visible como el que es desde la figura del superhombre. Pero no la encontramos nunca mientras la busquemos en las plazas de una opinión pública dirigida desde lejos y en las bolsas del tráfico cultural, donde el único que atiende a la maquinaria es por doquier el último hombre. El superhombre no aparece nunca en los ruidosos desfiles de los supuestos detentadores del poder, ni en los encuentros

preparados entre gentes de Estado. La aparición del superhombre permanece también inaccesible para los teletipos y los radiogramas de los reporteros, que notifican ya los hechos a la opinión pública, es decir, los presentan previamente antes de que hayan sucedido. Estas maneras de preparar con toda intención y presentar con ostentación, que se hacen cada vez más refinadas, desfiguran lo que propiamente *es*. Semejante desfiguración no se produce accesoriamente, sino en virtud del principio de un tipo de representación que domina constantemente. Ese tipo de representar enmascarador tiene siempre de su parte la sana razón humana. Es el famoso «hombre de la calle», que se puede encargar en la medida que lo necesitemos, y que está a disposición en todos los ámbitos, también en el del mundo literario. Frente a ese tipo encubridor del representar, el pensamiento se encuentra en una situación discrepante. Nietzsche lo reconoció claramente. De un lado, es necesario que demos gritos al opinar y representar usual, a fin de que los hombres despierten, cuando quiere convertirse en tribunal del pensamiento. Y, de otro lado, el pensamiento nunca puede decir lo que piensa mediante un grito. Por eso, junto a las palabras de Nietzsche antes mencionadas sobre los gritos y los golpes de timbal, hemos de retener aquéllas otras que dicen: «Son las palabras más silenciosas las que traen la tormenta. Pensamientos que llegan con pies de paloma dirigen el mundo» (*Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, «La hora más silenciosa»).

De hecho pasa desapercibido con demasiada facilidad que Nietzsche, después de *Zaratustra*, nunca publicó lo que propiamente pensaba. Los escritos posteriores a Zaratustra son todos escritos polémicos; son gritos. Lo que propiamente pensaba el autor sólo se ha llegado a conocer por las publicaciones póstumas, en amplia medida insuficientes.

Por todo lo insinuado podría estar claro que no podemos leer a Nietzsche de una manera indeterminada, pues cada escrito tiene su carácter especial y sus límites, y que sobre todo el trabajo principal de su pensamiento, contenido en los escritos póstumos, plantea exigencias respecto de las cuales no estamos a su altura. Por esto es aconsejable que ustedes posterguen por un tiempo la lectura de Nietzsche y entre tanto estudien a Aristóteles durante diez o quince años.

¿Cómo caracteriza Nietzsche al hombre más allá del cual va el que realiza la transición? Zaratustra dice en su Prólogo: «¡Ved! Yo os muestro al último hombre». (Continuación, p. 51.)

De VII a VIII

Es tan difícil hallar lo que propiamente pensaba Nietzsche como perderlo. La dificultad no puede superarse en el curso de algunas lecciones. Pero podemos hacer una referencia a ella. Y es incluso necesaria por el hecho de que los actuales apenas estamos familiarizados con lo que exige el acceso a un pensador, sobre todo si temporalmente está tan cercano como Nietzsche. Pero la próxima reflexión se refiere en general al camino que conduce a la tradición del pensamiento. Recibiremos la mejor y en el fondo única información sobre este camino si lo recorremos. Mas para ello se requiere casi una vida entera. Lo pensado de los pensadores está depositado en escritos. Y estos escritos son libros como otros cualesquiera. La única diferencia que se concede a los escritos filosóficos es quizá la de que son difíciles de leer. Pero un libro no es igual a otro libro, aun cuando hayamos de leer un «Libro para todos y para ninguno». Y esto es en efecto lo que se nos impone. Pues es ineludible hallar primero a Nietzsche, para poderlo perder en el sentido indicado antes. ¿Por qué? Porque en el pensamiento de Nietzsche se expresa lo que ahora es, pero se expresa en un lenguaje en el que hablan dos mil años de tradición de la metafísica occidental, en un lenguaje que hablamos todos, que habla Europa, sólo que múltiplemente traducido, afilado, allanado, gastado y sin fondo. Platón y Aristóteles hablan todavía en nuestro lenguaje actual. Parménides y Heráclito piensan todavía en nuestro representar. Sólo la apelación a la moderna conciencia histórica podría hacernos creer que dichos filósofos son personas que pertenecen al museo de la historia del espíritu y pueden exhibirse de nuevo con ayuda de la erudición. Porque nosotros apenas sabemos en qué descansa la esencia del lenguaje, creemos con toda naturalidad que, por ejemplo, nuestra moto, situada fuera en el aparcamiento delante de la universidad, es más real que un pensamiento de Platón sobre la ἰδέα o de Aristóteles sobre la ἐνέργεια, cuando en verdad, lo que ellos pensaron

nos habla todavía y nos interpela en cada concepto de las ciencias actuales, y no sólo allí, sin que nosotros observemos de propio esta relación, apenas tomada en consideración. Creemos todavía que lo transmitido propiamente ha pasado y es tan sólo un concepto de la conciencia histórica. Creemos todavía que lo transmitido es aquello que propiamente hemos dejado tras nosotros, siendo así que nos llega, pues nosotros estamos entregados y enviados a ello. El punto de vista meramente histórico acerca de la tradición y el curso de la historia pertenece a aquellos autoengaños de largo alcance en los que hemos de permanecer cautivos mientras no pensemos propiamente. El mencionado autoengaño sobre la historia nos impide oír el lenguaje de los pensadores. Entendemos mal porque tomamos este lenguaje solamente como una expresión en la que se dan a conocer los puntos de vista de algunos filósofos. Ahora bien, el lenguaje de los pensadores dice lo que es. Sin embargo, de ningún modo es fácil oírlo. Para oírlo se presupone algo a lo que pocas veces damos satisfacción, a saber, el hecho de reconocer. Éste se cifra en que dejemos llegar a nosotros lo pensado de cada pensador como algo único, que nunca volverá de nuevo, inagotable, de tal manera que lo no pensado en lo pensado allí nos desconcierta. Lo impensado en un pensamiento no es un defecto que vaya inherente a lo pensado. Lo *no*-pensado es en cada caso solamente lo im-*pensado*. Cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo impensado en él. Lo impensado es el don supremo que un pensamiento ha de conceder. Sin embargo, para las evidencias de la sana razón humana lo impensado de un pensamiento es solamente lo incomprensible. Y para el entendimiento corriente lo incomprensible nunca se convierte en ocasión para extrañarse de las propias posibilidades de comprensión y tomar conciencia de sus límites. Para el entendimiento corriente lo incomprensible sigue siendo siempre tan sólo lo escandaloso; y lo escandaloso pasa a ser para él la prueba de que se le pide allí que se interese por algo falto de verdad y meramente supuesto. En consecuencia, el entendimiento siente indignación de que eso se le pide a él, que por naturaleza ya lo ha entendido todo. Aquello para lo que la sana razón humana es menos capaz es el reconocimiento. Pues éste exige la disposición a que nosotros, a través de lo impensado en lo pensado de los pensadores, revisemos una y otra vez los propios intentos de

pensar. Uno que estaba más informado acerca de esto, Kant, habla de caídas en relación con tales casos. Pero sólo puede caer el que está en pie y camina estando, y en el caminar permanece en el camino. Este camino conduce por sí mismo al diálogo con los pensadores. Y para ello no es necesario que tal diálogo se conciba históricamente. Si, por ejemplo, nos pusiéramos críticos con Kant desde el punto de vista de la historia de la filosofía en lo que se refiere a sus nociones de Aristóteles y Platón, habríamos de calificarlo con la nota de «muy deficiente». Y, sin embargo, Kant, y sólo Kant, transformó creativamente la doctrina de Platón sobre las ideas. Hay una cosa indispensable para el diálogo con los pensadores, a saber: la claridad sobre la manera como nos encontramos con ellos. Y aquí en el fondo hay solamente dos posibilidades: la una es salir al encuentro y la otra arremeter en contra. Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más lo grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó. Pero si nosotros queremos solamente arremeter contra lo pensado de un pensador, a través de este querer mismo hemos tenido que empequeñecer ya lo grande en él. Entonces desplazamos lo pensado por él a las evidencias de lo que nosotros sabemos mejor. Y nada cambio en ello por el hecho de que a la vez aseguremos que, a pesar de todo, Kant era un pensador sumamente importante. Tales alabanzas desde abajo son siempre ofensas.

Podríamos despreocuparnos de las maquinaciones de la sana razón humana si su obstinación no la llevara una y otra vez a introducirse *en nosotros mismos*, y si no quisiera deslizarse también allí donde nos esforzamos por abandonar lo obvio como norma del pensamiento. Podríamos dejar de lado lo testarudo de la sana razón humana si ésta no estuviera en vías de ensanchar sus territorios precisa y especialmente en el caso de «Nietzsche». Pues aquí parece en gran medida como si lo que Nietzsche nos da a pensar, pese a muchas exageraciones e insinuaciones oscuras, se entiende sin más, incluso en el libro *Así habló Zaratustra*, e incluso en lo que se refiere a su doctrina del superhombre. Pero esto es mera apariencia, pues la doctrina del superhombre, que por su esencia no puede ser antropología, pertenece, lo mismo que toda doctrina metafísica del hombre, a las enseñanzas fundamentales de toda metafísica, a la doctrina del ser del ente. De ahí que sea legítimo preguntar por qué no exponemos la doctrina de Nietz-

sche sobre el superhombre inmediatamente desde la perspectiva de su doctrina metafísica fundamental acerca del ser. Eso no se hace por dos motivos: primero, porque Nietzsche mismo expone su doctrina metafísica fundamental, su doctrinas del ser del ente, a través de la idea del superhombre, y hace esto de acuerdo con la inequívoca dirección de toda la metafísica moderna; segundo, porque los hombres actuales, a pesar de todo el interés por la metafísica y la ontología, apenas estamos todavía en condiciones de plantear adecuadamente la *pregunta* por el ser del ente, es decir, de plantearla en forma tal que esta pregunta cuestione nuestra esencia, la haga así problemática en su relación con el ser y la abra para éste.

A partir de aquí puede responderse una pregunta que se ha planteado de diversas maneras en relación con esta lección. Nos hemos atrevido a hacer una referencia al camino del pensamiento de Nietzsche y hemos escogido en concreto su doctrina del superhombre. Esto de ninguna manera apunta al intento de interpretar la metafísica de Nietzsche como una teoría del ser humano, como una «antropología existencial», y de disolverla en ella, como si Nietzsche hubiese preguntado solamente por el hombre, para luego en, circunstancias ocasionales, entrar en la pregunta por el ser del ente. A la inversa, una exposición de la doctrina de Nietzsche sobre el ser del ente nunca puede tener la intención de tratar su doctrina del superhombre como algo accesorio, o incluso de despedirla como una posición supuestamente abandonada. Vamos a hablar esquemáticamente:

Toda doctrina filosófica, es decir, pensante, acerca de la esencia del hombre es ya *en sí misma* una doctrina del ser del ente. Toda doctrina del ser es *ya en sí* doctrina de la esencia del hombre. Pero una de las doctrinas nunca puede lograrse por mera inversión de la otra. Mas ¿por qué es así? ¿En qué descansa esta relación entre la esencia del hombre y el ser del ente? Esta pregunta es la única ante la que ha de situarse por primera vez el pensamiento anterior, y es una pregunta que permanece extraña incluso para Nietzsche. Pero se trata de una pregunta que reviste una dificultad abismal, y la reviste por el simple hecho de que la enmarañamos desde su base en virtud de un planteamiento que en apariencia es correcto. Preguntamos por la relación entre la esencia del hombre y el ser del ente. Ahora bien, tan pronto como

pensando digo «esencia del hombre», en ello he expresado ya la relación con el ser. Y, de igual manera, tan pronto como pensando digo: ser del ente, en ello está mencionada ya la relación con la esencia del hombre. En cada uno de los dos miembros de la relación entre esencia del hombre y ser late ya la relación misma. Hablando desde la cosa en cuanto tal, digamos que no hay aquí ni miembro de la relación, ni la relación por sí sola. En consecuencia, la relación aquí mencionada entre la esencia del hombre y el ser del ente no permite de ninguna manera una maniobra dialéctica que ponga en juego un miembro de la relación contra el otro. Este hecho, el de que aquí toda dialéctica no sólo fracasa, sino que incluso no queda ningún lugar para un fracaso de ese tipo, es sin duda lo más escandaloso, que crea el desconcierto en las costumbres actuales de pensamiento y en sus artes acrobáticas.

Ningún camino del pensamiento, ni siquiera el del pensamiento metafísico, parte de la esencia humana y pasa desde allí al ser o, a la inversa, parte del ser y vuelve desde allí al hombre. Más bien, todo camino del pensar *transcurre* siempre ya *dentro* de la relación entera de ser y esencia del hombre, pues en caso contrario no es ningún pensar. Lo expresan ya las más antiguas frases del pensamiento occidental, de las cuales hablaremos todavía. Por eso también el pensamiento de Nietzsche está diseñado así desde muy pronto. Para mostrar esto breve e inequívocamente, en lugar de recurrir a complejas y ampulosas exposiciones, leeré la primera y la última frase del currículum que el Nietzsche de diecinueve años escribió como alumno del último curso de segunda enseñanza en Schulpforta. Schulpforta, junto a Naumburgo en la orilla del Saale, era una de las escuelas más famosas y más eficaces del siglo XIX. El borrador del currículum mencionado fue encontrado el año 1935 en un arca situada en la falsa del archivo de Nietzsche en Weimar. Fue publicado en 1936 como manuscrito en un cuaderno a guisa de modelo para la juventud. Entre tanto el cuaderno hace tiempos que está agotado y ha pasado a ser desconocido. La primera frase del relato de la vida anterior del autor dice: «Yo he nacido como planta cerca del camposanto, como hombre en una casa parroquial».

Y la última frase dice:

> Y así se suelta el hombre de todo lo que antes lo envolvía; no hace falta que él rompa las cadenas, sino que, más bien, sin sospecharlo,

éstas se caen cuando le place a Dios; y ¿dónde está el anillo que finalmente lo envuelve? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?

También *el* Nietzsche que, después de varios desequilibrios, en el último año de su producción escribió el tremendo libro *El anticristo*, para el que puede y quiere leer seguía preguntando todavía lo mismo. Pero, evidentemente, a fin de escuchar esa pregunta, a fin acercarse a su camino de pensamiento, es necesario el reconocimiento. Reconocer no es ya asentir, pero sí es, en cambio, el presupuesto para toda confrontación. El camino de Nietzsche está caracterizado mediante el nombre del «superhombre». (Continuación, p. 53.)

De VIII a IX

Preguntamos: ¿qué significa pensar? Pero hablamos sobre Nietzsche. Esta constatación es correcta y a la vez errónea, pues erramos pasando de largo ante lo que decimos. De esa manera, aquello sobre lo que hablamos y aquello que decimos no es lo mismo. La recta representación acerca de aquello sobre lo que hablamos no garantiza todavía que hayamos entrado en aquello que decimos. Decimos lo que Nietzsche piensa. Como pensador él piensa lo que es, en cuanto es y como es. Piensa lo que es, el ente en su ser. Según esto, el pensar de los pensadores sería la relación con el ser del ente. Por tanto, si perseguimos lo que piensa el pensador Nietzsche, entonces nos movemos en esta relación con el ser. Pensamos. Dicho con mayor cautela: intentamos introducirnos en esta relación con el ser. Intentamos aprender a pensar.

Hablamos sobre Nietzsche, pero preguntamos: ¿qué significa pensar? Sin embargo, perseguimos solamente lo que Nietzsche dice sobre el superhombre. E incluso en esto, preguntamos por la esencia del superhombre en la medida en que él es el que hace la transición. Prestamos atención a la transición. Desde esta perspectiva preguntamos acerca de aquello de lo que se aleja y acerca de aquello a lo que se acerca el transeúnte. Y con ello preguntamos por el puente para la transición. Pero está claro que no preguntamos por el ser del ente. Además, en la pregunta por la transición hemos topado con una cosa particular y aislada. Pues ¿qué es para Nietz-

sche el puente hacia la suprema esperanza, es decir, hacia la figura esencial del hombre que va más allá de lo anterior? Este puente es para él «la redención de la venganza». En efecto, según Nietzsche, el espíritu de la venganza caracteriza al hombre anterior y sobre todo al último hombre. Ahora bien, la superación del espíritu de la venganza es manifiestamente una pregunta especial que afecta a la acción moral, a la moralidad de la actitud y manera de sentir del hombre. El tratado del espíritu de venganza y de su superación pertenece a la ética y la moral. Pero si perseguimos esta pregunta especial por la venganza y su superación, ¿cómo hemos de movernos en el auténtico pensamiento de Nietzsche, es decir, en la relación con lo que es? La pregunta por la venganza y su superación puede ser muy importante, pero está a muchas leguas de la pregunta por lo que es. La pregunta por la venganza no es ya la pregunta por el ser. Veamos. Aprendamos a pensar. (Continuación, p. 57.)

De IX a X

«Que el hombre sea redimido de la venganza, eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza...»

Si esta esperanza suprema en la que piensa Nietzsche permite esperar algo todavía, o bien semejante esperanza suprema esconde en sí precisamente la auténtica desertización, es una cuestión que no podemos zanjar mientras eludamos el intento de cruzar el puente con Nietzsche. Pasar el puente no es uno entre otros muchos pasos en el pensamiento de Nietzsche; más bien, es el auténtico y, en consecuencia, único paso de todo el pensamiento en el que se desarrolla la metafísica de Nietzsche. La lección de hoy, con la que interrumpimos el curso, ha de contribuir a que realicemos también nosotros este paso del pensamiento de Nietzsche. El puente es la redención de la venganza. El puente aleja de la venganza. Preguntamos: ¿hacia dónde? Hacia aquel sitio donde no hay lugar para la venganza. Ése no puede ser, ni es, un sitio cualquiera, pues el hecho de pasar el puente nos conduce a la cumbre de la metafísica de Nietzsche.

La redención de la venganza en parte está determinada de antemano por lo que es la venganza misma. Para Nietzsche la ven-

ganza sigue siendo el rasgo fundamental de toda la reflexión anterior. Eso significa que ella acuña la manera como el hombre anterior en general se comporta con el ente. Nietzsche piensa la esencia de la venganza desde esta relación. En cuanto el hombre se comporta con el ente, en cada caso lo pone ya en su ser. Desde la perspectiva del ente, por el hecho de representar un ente vamos siempre más allá del mismo. Si, por ejemplo, nos representamos la catedral, lo representado no es solamente una iglesia, una construcción, sino algo presente en su presentarse. Y la presentación de lo presente no es una dimensión que a la postre se represente *también*, sino una dimensión *previa*. Está delante de nosotros antes que todo lo demás, y, si no la vemos, eso se debe a que estamos inmersos en ella. Es lo que propiamente se nos anticipa. La representación del ente, enjuiciada desde éste, siempre está ya más allá (μετὰ) del mismo. Haber visto, es decir, pensado este μετὰ es el sentido sencillo y por eso inagotable de todo el pensamiento griego. La representación del ente es en sí metafísica. Cuando Nietzsche piensa la venganza como el rasgo fundamental del representar anterior, la piensa metafísicamente, o sea, no en forma meramente psicológica, ni moral.

En la metafísica moderna el ser del ente aparece como voluntad. «Querer es ser originario», dice Schelling. Entre los predicados que desde la Antigüedad pertenecen fijamente al ser originario está «la eternidad y la independencia del tiempo». En consecuencia, sólo es ser originario aquella voluntad que, como voluntad, es independiente del tiempo y eterna. Pero eso no equivale meramente a una caracterización exterior, consistente en decir que la voluntad se da de manera constante independientemente del tiempo. Voluntad eterna no significa sin más una voluntad que dura eternamente; significa en un sentido más preciso que la voluntad sólo es ser originario si es eterna como *voluntad*. Y es eso si ella, como voluntad, quiere eternamente la eternidad del querer. La voluntad eterna así entendida ya no está entregada a lo temporal en su querer y en lo que ella quiere. Es independiente del tiempo. Por esto, tampoco puede estrellarse contra lo temporal.

La venganza, dice Nietzsche, es la aversión de la voluntad. Sin embargo, lo resistente en la venganza, lo que produce aversión, no se realiza solamente por un querer, sino que, sobre todo,

permanece siempre referido a la voluntad, es decir, hablando metafísicamente, al ente en su ser. Quedará claro que la cosa es así en cuanto pensemos *contra qué* se dirige la venganza como aversión. Nietzsche dice: venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue». ¿Qué significa aquí «el tiempo»? La reflexión más detallada de la clase anterior nos conducía a la conclusión de que Nietzsche, cuando en su definición esencial de la venganza menciona el tiempo, presenta bajo este término aquello que convierte lo temporal en temporal. ¿Qué es lo temporal? Lo conocemos todos sin grandes reflexiones. Y se nos recuerda inequívocamente cuando oímos que un hombre «ha abandonado el tiempo». Lo temporal es lo pasajero. Pero el tiempo es el pasar de lo pasajero. Este pasar es representado más exactamente como el fluir de la sucesión del «ahora» desde el «todavía no ahora» al «ya no ahora». El tiempo hace pasar lo pasajero, de tal manera que él mismo pasa, cosa que sólo puede suceder si permanece a través de todo el pasar. El tiempo permanece en cuanto pasa. Es en tanto constantemente no es. Esta representación del tiempo caracteriza el concepto «del» mismo que es decisivo en toda la metafísica de Occidente. (Continuación, p. 65.)

Segunda Parte

SEMESTRE DE VERANO DE 1952

I

¿Qué significa pensar? La pregunta suena en una forma muy decidida, muy precisa. Parece inequívoca. Pero ya una pequeña reflexión muestra que la pregunta presenta muchas significaciones. En consecuencia quedamos perplejos tan pronto como la planteamos. La diversidad de sentidos de la pregunta condena por completo al fracaso el intento de contestarla de inmediato y sin ulteriores preparaciones. En consecuencia, hemos de esclarecer los diversos sentidos de la pregunta. Por detrás de la polisemia de la pregunta «¿qué significa pensar?» se esconden varios caminos para abordarla. De cara al curso de estas lecciones cabe resaltar *cuatro* maneras de plantear la pregunta.

«¿Qué significa pensar?» tiene en primer lugar el sentido de cuál es el significado de la palabra «pensar». ¿Qué denominamos con el término «pensamiento»?

«¿Qué significa pensar?» reviste en segundo lugar este otro sentido: ¿cómo se concibe y delimita lo denominado, el pensamiento, en la doctrina tradicional sobre el mismo? ¿En qué se cifra desde hace dos milenios el rasgo fundamental del pensamiento? ¿Por qué la doctrina transmitida sobre el pensamiento lleva el título sorprendente de lógica?

«¿Qué significa pensar?» lleva inherente además un tercer matiz: ¿qué es todo lo que se requiere para que estemos en condiciones de pensar de acuerdo con la esencia de este acto? ¿Qué se nos exige para que en cada caso realicemos bien el pensamiento?

«¿Qué significa pensar?» ofrece finalmente una cuarta cara: ¿qué es lo que nos dice, nos manda en cierto modo, que pensemos? ¿Qué es lo que nos llama al pensamiento?

Podemos plantear la pregunta en estas cuatro maneras y acercarla a una respuesta a través de las correspondientes prospecciones. Las cuatro maneras enumeradas de plantear la pregunta no están yuxtapuestas en una simple serie externa. Forman una unidad entre ellas. Por eso lo inquietante de la pregunta «¿qué significa pensar?» no está tanto en la pluralidad de significados, cuanto en el sentido único al que apuntan las cuatro maneras. Hemos de recapacitar en torno a la cuestión de si sólo una de las cuatro modalidades es la correcta y las otras han de entenderse como adicionales y frágiles, o bien las cuatro son igualmente necesarias, por constituir una unidad entre ellas. Pero ¿cómo son unitarias y desde qué unidad? ¿Se añade la unidad a la multiplicidad de las cuatro modalidades como un quinto elemento, a la manera de un tejado? ¿O bien tiene la primacía una de las cuatro maneras de plantear la pregunta? Y esta primacía ¿implanta un orden de rangos en la pertenencia recíproca de las preguntas? En ese orden ¿se muestra una articulación en virtud de la cual las cuatro modalidades se engarzan entre sí y, sin embargo, se subordinan a una, a la decisiva?

Las cuatro maneras enumeradas de plantear la pregunta «¿qué significa pensar?» no se nos presentan cada una por separado, no son extrañas entre sí. Se pertenecen entre ellas a partir de una unidad, que está dispuesta distintamente desde cada una de las cuatro maneras. Pero sólo a través de pasos lentos podemos percibir en qué sentido es así. Por eso hemos de iniciar nuestros esfuerzos con una frase que de momento no pasa de ser una afirmación. La frase a la que hemos aludido es la siguiente:

El sentido diseñado bajo la cuarta modalidad de la pregunta «¿qué significa pensar?» nos dice en qué manera la pregunta habría de plantearse en primer lugar bajo su forma decisiva. «¿Qué significa pensar?» La cuestión pregunta propiamente por lo que nos manda al pensamiento, por lo que nos dice el pensamiento. El giro lingüístico «¿qué nos dice el pensamiento?» evidentemente podría significar tan sólo: ¿qué significa para nosotros el nombre de pensamiento? Pero propiamente planteada, la pregunta «¿qué nos dice el pensamiento?» no significa esto. El «nos» no se

entiende como dativo, sino como acusativo. ¿Qué es aquello que nos remite al pensamiento y nos da las orientaciones pertinentes?

La pregunta, así enfocada, parece buscar aquello que cada vez nos da el impulso para que pensemos cuando se dé la ocasión y de cara a una cosa especial en cada caso. Pero ¡no! Lo que nos remite al pensamiento de ninguna manera significa aquí solamente el respectivo impulso para la realización de un pensamiento.

Lo que nos remite al pensamiento nos instruye de tal manera que, gracias a sus indicaciones, seamos capaces por primera vez de pensar y en consecuencia existamos como pensantes. De todos modos, la pregunta «¿qué significa pensar?», en el sentido de «¿qué nos dice el pensamiento?», está lejos del opinar usual. Y eso es una nueva razón para que no hagamos la vista gorda sin más ni más ante el hecho de que la pregunta «¿qué significa pensar?» a primera vista parezca carecer de grandes entresijos. Suena así, y sin darnos cuenta la tomamos como si con la pregunta se reclamara solamente una información más exacta acerca de aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de pensar. Aquí el pensar se presenta como un tema del que se puede tratar, lo mismo que tratamos de muchos otros. Así el pensar se convierte en objeto de una investigación. Ésta analiza un proceso que acontece en el hombre. El hombre participa especialmente en este proceso del pensamiento en cuanto lo realiza. Ahora bien, el hecho de que el hombre es el realizador del pensamiento no tiene por qué seguir ocupando la atención del pensar mismo. Este hecho es evidente y, como algo indiferente, puede quedar fuera de la consideración del pensar. E incluso ha de ser así, pues la ley del pensamiento tiene validez con independencia del hombre, que realiza en cada caso los actos de pensar.

En cambio, si la pregunta «¿qué significa pensar?» indaga aquello que por primera vez nos remite al pensamiento, entonces preguntamos por lo que nos afecta a nosotros mismos, en cuanto nos llama hacia nuestra esencia. En la pregunta «¿qué significa pensar?», vista así, nosotros mismos somos los interpelados inmediatamente. Nosotros mismos comparecemos en el texto, es decir, en el tejido de esta pregunta. La pregunta «¿qué nos dice el pensar?» nos ha incluido ya a nosotros mismos en lo preguntado. En esa pregunta nosotros mismos somos cuestionados en el sentido estricto de la palabra. La pregunta «¿qué nos dice el pensar?»

nos golpea inmediatamente como el relámpago. Y, así planteada, la pregunta «¿qué significa pensar?» no se reduce a andar a vueltas con un objeto, como si se tratara de un problema científico.

Sin embargo, frente a este nuevo giro de la pregunta «¿qué significa pensar?», que nos resulta extraño, se nos puede objetar inmediatamente lo siguiente. El nuevo sentido de la pregunta «¿qué significa pensar?» se logra por el hecho de que interpolamos arbitraria y violentamente una significación distinta por completo, poniéndola en lugar de la significación que la cuestión planteada tiene de inmediato para el que la oye o lee. El ardid utilizado para esto puede desenmascararse con facilidad. Sin duda se apoya en un mero juego de palabras. La víctima del juego es la palabra que, como verbo, sustenta la frase de la interrogación «¿qué significa pensar?». Jugamos con el verbo «significar» (al.: *heißen** = «decir, llamar, significar», etcétera).

Preguntamos, por ejemplo: ¿cómo se llama (*heißt*) el pueblo que está arriba en la colina? Queremos saber cuál es el nombre del pueblo. Y también preguntamos: ¿cómo ha de llamarse (*heissen*) el niño? Entonces el sentido es: ¿qué nombre ha de llevar? Tenemos así el significado de llamarse y dar nombre. En este campo semántico «¿qué significa pensar?» pregunta: ¿qué hemos de imaginarnos o representarnos en el proceso denominado «pensar»? Así entendemos la pregunta cuando la tomamos sin rodeos ni artificios.

Pero si hemos de escuchar la cuestión en el sentido de que ella pregunta por lo que nos remite al pensamiento, entonces nos encontramos de golpe en una significación extraña, o por lo menos no familiar, del verbo «significar» (*heißen*: «decir, llamar»).

La palabra «decir» (*heißen*) nos requiere ahora para que la usemos en un sentido que podríamos describir aproximadamente con los verbos «pedir, exigir, dar instrucciones, llamar la atención». A alguien que nos entorpece el camino le decimos que se aparte, que nos deje paso. El verbo comentado no implica necesariamente la exigencia o el mandato, sino, más bien, el tender la

* Contra nuestra costumbre, nos vemos obligados en este caso a incluir en el texto castellano la palabra alemana *heißen*, que, como verá el lector, reviste en el contexto que sigue un conjunto de significaciones que no pueden traducirse con un solo término castellano. *Heißen* hasta ahora podía ser traducido sin violencia por «significar». En el pasaje que nos ocupa oscilará entre decir, llamar, etcétera.

mano solicitando algo que, en cuanto lo invocamos, lo hacemos llegar.

Heißen («mandar») significa en un sentido amplio: en viaje, poner en camino, sentido que puede formularse y en la mayoría de los casos se formula en forma no llamativa y suave. En el Nuevo Testamento (Mateo 8, 18) leemos: «Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum». Lutero traduce: «Y puesto que Jesús vio mucho pueblo en torno a él, dijo (*hieß*) que pasaran a la otra orilla del mar». El verbo en cuestión corresponde aquí al latino *iubere* en el texto de la Vulgata. *Iubere* significa propiamente: desear que suceda algo. Jesús les dijo (*hieß*) que pasaran; no les dio un mandato; no dictó ninguna disposición. Lo que el verbo comentado significa en este pasaje se pone de manifiesto con mayor claridad si nos atenemos a la más antigua redacción griega del texto del Evangelio: Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. El verbo griego κελεύειν significa propiamente «ponerse en viaje, ponerse en camino». La palabra griega κέλευθος significa «camino». El hecho de que en la antigua palabra *heißen* no predominaba la exigencia, sino el hacer llegar, o sea, el hecho de que con ello en dicho verbo se insinúa la dimensión del ayudar, del complacer, recibe una confirmación por cuanto la misma palabra en sánscrito significa «invitar».

Por tanto, la significación ahora descrita de la palabra tampoco es tan inusitada para nosotros. No obstante, de ninguna manera nos resulta usual cuando nos encontramos con la pregunta: ¿qué significa (*heißt*) pensar? Cuando oímos esa pregunta no nos viene a la mente sin más la significación de la palabra *heißen* en su equivalencia a «dar instrucciones, pedir, hacer llegar, poner en camino, hacer camino, tener camino». No estamos tan familiarizados con estas significaciones de la palabra, que las percibamos en primer lugar y antes que toda otra cosa. No estamos habituados, o apenas estamos habituados, a esta manera de usar la palabra mencionada. De ahí que esa significación no sea familiar para nosotros. Y en lugar de lo que no es habitual seguimos el sentido acostumbrado del verbo comentado. En general nos movemos en torno a ese sentido, sin plantearnos grandes cuestiones. El término alemán *heißen* significa, pues, en primer lugar: llamarse de esta o la otra manera. Bajo esa significación la palabra es usual

para nosotros. ¿Por qué preferimos la significación habitual, e incluso la preferimos inconscientemente? Sin duda porque la significación desacostumbrada y, según parece, extraña de la palabra es la auténtica, a saber, aquella que va inherente a la raíz y, por ello, permanece la única, en el sentido de que todas las demás tienen su lugar natal en el tronco de la misma.

El término que nos ocupa significa con toda brevedad «mandar», supuesto que oigamos también esta palabra tal como suena su raíz troncal. Pues «mandar» (*befehlen*) no significa en el fondo «impartir órdenes y disponer», sino «encomendar, confiar, entregar a un estado de seguridad, poner a salvo». Llamar (*heißen*) es un invocar imperativo, una orientación para la llegada. Promesa (*Verheißung*) significa una llamada alentadora, de manera que lo hablado aquí es algo asignado, prometido. Llamar (*heißen*) significa: conducir llamando a una llegada y una presencia; adjudicando, atraer hacia lo adjudicado. Si entendemos la pregunta «¿qué significa pensar?» en el sentido de: ¿qué es lo que nos aborda para que pensemos?, entonces preguntamos por lo que encomienda el pensamiento a nuestra esencia y así hace que ella misma llegue al pensamiento, para ponerla allí a salvo.

De todos modos, preguntando así usamos la palabra comentada en el sentido desacostumbrado para nosotros. Pero esa acepción no es desacostumbrada porque el hablar de nuestro lenguaje aún no ha llegado a sentirse familiar allí, sino porque nosotros hemos dejado ya de sentirnos familiares en esa manera de usar el lenguaje, porque propiamente ya no habitamos en ella.

¿Volvemos a la originaria significación habitual* de la palabra *heißen* («decir») cuando preguntamos: ¿qué nos dice el pensamiento?

¿Es este regreso un capricho o un juego? Ni lo uno ni lo otro. Si aquí puede hablarse ya de un juego, digamos que no jugamos con palabras, sino que la esencia del lenguaje juega con nosotros, no sólo en el caso en cuestión, no por primera vez hoy, sino desde hace tiempo y siempre. En efecto, el lenguaje juega con nuestro hablar de tal manera que éste se deja llevar con gusto a las significaciones de las palabras que están sobre todo en el

* Heidegger deriva *bewohnte* de *wohnen*. En este caso es posible jugar en castellano con «habitar» y «habitual», aunque la correspondencia no sea perfecta.

plano más exterior. Es como si al hombre le costara esfuerzo habitar propiamente en el lenguaje, como si precisamente el habitar fuera el que sucumbe más fácilmente al peligro de lo acostumbrado.

En lugar del lenguaje propiamente habitado y de sus palabras habituales se introducen las palabras acostumbradas. Este hablar acostumbrado se convierte en el usual. Lo encontramos por doquier y lo tenemos por el común a todos, e incluso por el único normativo. Lo que entonces se sale de esto usual, a fin de habitar en el antes habitado hablar auténtico del lenguaje, se considera inmediatamente como un desacato a lo normativo. Es tachado de arbitrariedad y juego. Y todo eso tiene que ser así desde el momento en que vemos en lo acostumbrado la única medida correcta, y no tenemos la capacidad de medir lo usual según su capacidad de ofrecer lo habitable y en este sentido habitual. El delirio en lo acostumbrado, que se pone bajo el dominio protector del supuesto entendimiento natural del hombre, ni es casual, ni puede valorarse despectivamente. El delirio en lo acostumbrado forma parte del alto y peligroso juego en el que nos ha puesto la esencia del lenguaje.

¿Es juego de palabras el intento de atender a este juego del lenguaje y oír allí lo que propiamente nos dice éste cuando habla? Si efectivamente oímos, puede suceder que nosotros, en cuanto nos mantenemos cuidadosos, lleguemos más propiamente a la cosa que en cada caso se expresa en el decir y preguntar.

Prestamos atención a la auténtica significación de la palabra «llamar» (*heißen*) y en consonancia con ello planteamos la pregunta «¿qué significa pensar?» en la siguiente forma: ¿qué es lo que nos orienta hacia el pensar, lo que nos llama a pensar? Ahora bien, la palabra «llamar» también significa y, por cierto, significa usualmente lo mismo que nombrar o ser nombrado. La significación usual de la palabra que nos ocupa no puede desplazarse a favor de la más rara, aunque ésta siga siendo la auténtica. Si procediéramos así, incurriríamos en una violación manifiesta del lenguaje. Además, la actual significación usual de la palabra en cuestión (*heißen*) no está desligada de la auténtica, ni es extraña frente a ella. Más bien, la significación que hoy es usual para nosotros descansa en la auténtica, en la inicial y decisiva. Pues ¿qué significa la palabra «nombrar» o «denominar»?

Cuando denominamos una cosa la dotamos de un nombre. Pero ¿qué es esta dotación? La cosa no está adornada con su nombre. Por otra parte, nadie puede poner en duda que la palabra está ordenada a la cosa como un objeto. Cuando nos representamos así el asunto, en cierto modo convertimos el nombre en un objeto. Representamos la relación entre el nombre y la cosa como una ordenación de dos objetos. Y la ordenación a su vez es algo objetivo, que puede representarse, tratarse y designarse según sus diversas posibilidades. La relación entre lo nombrado y su nombre puede representarse en todo tiempo como una coordinación. La pregunta sigue siendo solamente si con esta coordinación rectamente representada de cosa y nombre atendemos y podemos atender jamás a lo que constituye lo peculiar del nombre.

Nombrar algo es llamar por el nombre. Y, más originariamente todavía, nombrar es llamar a la palabra. Lo así nombrado está entonces bajo la llamada de la palabra. Lo llamado aparece como lo que se hace presente, que como tal está confiado, encomendado, llamado a la palabra que llama. Lo así nombrado, llamado a una presencia, entonces llama también por su parte. Ha sido nombrado, tiene el nombre. En el nombrar llamamos lo que se hace presente para que llegue. ¿Hacia dónde? Esto está por pensar. En cualquier caso, todo nombrar y ser nombrado es para nosotros el usual «llamar» (*heißen*), porque el nombrar mismo, según su esencia, descansa en el auténtico llamar, en el decir que venga, en un mandar.

¿Qué significa pensar? Al principio hemos mencionado cuatro maneras de plantear esta pregunta. Hemos dicho que la forma indicada en cuarto lugar es la primera y, por cierto, la primera en el sentido de que es la máxima en rango, pues ella da la norma. Si entendemos la cuestión de «¿qué significa pensar?» en el sentido de la pregunta por lo que nos llama a que pensemos y, con ello, nos dice que pensemos, entonces hemos dado su auténtico matiz a la palabra «llamar» (*heißen*). Pero esto significa a la vez que, de acuerdo con lo dicho, ahora planteamos la pregunta tal como ésta requiere ser planteada. Posiblemente a partir de aquí llegaremos casi automáticamente a las otras tres maneras de plantear la pregunta. Por eso es aconsejable que desarrollemos la auténtica pregunta en algunos aspectos con mayor claridad. La pregunta es: ¿qué nos dice el pensamiento? ¿Qué nos llama a que pensemos y así como pensantes seamos los que somos?

Lo que de esa manera nos llama al pensamiento sólo puede hacerlo en cuanto lo que llama mismo necesita el pensamiento y lo necesita de por sí. Lo que nos llama al pensamiento y así manda, es decir, confía nuestra esencia al pensamiento, necesita esta actividad de pensar, por cuanto lo que nos llama, según su esencia, quisiera ello mismo ser pensado. Lo que nos llama a pensar exige de suyo que ello, a través del pensamiento, sea atendido, cuidado y protegido en su propia esencia. Lo que nos llama al pensamiento nos da que pensar.

A lo que nos da que pensar lo caracterizamos como merecedor de pensarse. Pero aquello que es merecedor de pensarse no sólo ocasionalmente y en un sentido limitado en cada caso, sino que de suyo y, con ello, desde tiempos inmemoriales y siempre da que pensar, es lo merecedor de pensarse por antonomasia. Lo llamamos lo más merecedor de pensarse. Lo que esto da que pensar, el don que nos otorga, no es nada menos que el hecho de que es ello mismo lo que nos llama al pensamiento.

La pregunta «¿qué significa pensar?» indaga lo que quisiera ser pensado en un sentido señalado, a saber, el hecho de que allí no sólo se nos da algo a pensar, no sólo lo que nos llama se da a sí mismo como tarea del pensar, sino que esto nos adjudica por primera vez el pensamiento, nos confía el pensar como la determinación de nuestra esencia y así nos pone por primera vez en manos del pensamiento. (El hilo conductor, p. 203.)

II

Lo más merecedor de pensarse nos da que pensar en el sentido originario de que nos confía al pensamiento. Este don que lo más merecedor de pensarse nos confiere es la auténtica dote que se alberga en nuestra esencia.

Si preguntamos: ¿qué nos dice el pensamiento?, entonces miramos tanto a lo que nos da el don de dicha dote, como a nosotros, que tenemos una esencia cifrada en que está dotada con esta dote. Sólo en cuanto *estamos* dotados con lo más merecedor de pensarse, dotados con lo que desde tiempos inmemoriales y en adelante requiere ser pensado, *somos capaces* de pensar.

Si en cada caso somos capaces en la forma adecuada, es decir, si en cada caso realizamos el pensar, depende de si éste nos gusta, lo cual significa que nosotros nos introducimos en su esencia. Podría ser que ese introducirse nos agrade demasiado poco y en ocasiones escasas. Lo cual no se debe a que seamos demasiado cómodos o estemos ocupados en otras cosas y sintamos aversión hacia el pensamiento, sino a que el entrar en el pensamiento es en sí algo que sucede pocas veces y está reservado a pocos.

Lo dicho bastará de momento para esclarecer la forma mencionada en cuarto lugar de plantear la pregunta ¿qué significa pensar? en su formulación decisiva. Pero en nuestro esclarecimiento hemos hablado sin cesar de pensamiento. De alguna manera hemos entendido ya la palabra «pensamiento», aunque sólo sea bajo la significación indeterminada de que nosotros entende-

mos por pensar aquello que sucede mediante una acción del espíritu humano. Se habla de actos de voluntad, y también de actos de pensamiento.

Precisamente cuando preguntamos: ¿qué nos dice el pensamiento?, recapacitamos no sólo acerca del de dónde se nos envía la interpelación, sino en forma igualmente decidida acerca de *lo que* se nos dice allí a nosotros, al pensar. Y así con lo dicho no sólo se nos ha mandado algo y se nos ha llamado, sino que eso es nombrado ya en dicha llamada. En los sonidos de la pregunta, a cuyo texto pertenecemos, la palabra «pensar» no es un mero sonido. En la palabra «pensamiento» todos nosotros nos hemos representado ya algo, aunque sea en forma meramente aproximada. Es cierto que todos quedaríamos muy perplejos si de pronto hubiéramos de decir con claridad qué es lo nombrado con el verbo «pensar». Por suerte no tenemos que decirlo, lo único que hemos de hacer es *entrar* en la pregunta. Si hacemos eso, también preguntamos ya por ello mismo: ¿qué se nombra con la palabra «pensar»? Desde la decisiva pregunta cuarta nos movemos ya en el ámbito de la indicada en primer lugar.

¿Qué nombramos con la palabra «pensar»? Oímos las palabras «pensar», «pensado», «pensamiento», y unimos con ellas un sentido, tal como acostumbramos a decir. Lo que allí nos viene a la mente es en primer lugar algo huidizo y confuso. En general nos basta con quedarnos en ese plano, que da satisfacción a las exigencias del hablar usual dentro de la comprensión corriente, una comprensión que no quiere perder tiempo demorándose en el sentido de las palabras particulares. Más bien, las palabras se desperdician incesantemente y se consumen en la disipación. Y eso contiene una sorprendente ventaja, pues con ayuda de las palabras gastadas todos pueden hablar sobre todo.

Pero ¿qué pasa cuando preguntamos de propio qué es lo nombrado en la palabra, aquí en la palabra «pensar»? Entonces atendemos a la palabra como tal. Eso ha sucedido ya antes con la palabra «llamar» (*heißen*). Al tomar ese camino osamos entrar en el juego del lenguaje, hacia el cual está orientada nuestra esencia. Y no podemos eludir ese riesgo desde el momento en que nos damos cuenta del hecho de que el pensar y el poetizar, cada uno en su inconfundible manera propia, *son* el decir esencial y en qué medida lo son.

Según la representación corriente ambos necesitan el lenguaje solamente como su medio, como su vehículo de expresión, a la manera como la escultura, la pintura y la música se mueven y expresan en el medio de la piedra y la madera, del color y del tono. Pero, sin duda, también la piedra y la madera, el color y el tono muestran otra esencia dentro del arte tan pronto como nos liberamos de ver el arte estéticamente, es decir, desde el prisma de la expresión y de la impresión, a través del cual la obra se nos presenta como expresión y vemos la expresión como una vivencia.

El lenguaje no es ni solamente el campo de expresión, ni un mero medio de expresión, ni ambas cosas a la vez. El poetizar y el pensar no usan el lenguaje por primera vez cuando se trata de expresarse con su ayuda; más bien, son en sí el inicial, esencial y, por tanto, a la vez último hablar que el lenguaje habla a través del hombre.

Hablar el lenguaje es algo completamente distinto de utilizar un lenguaje. El hablar corriente se limita a utilizar el lenguaje. Su condición de corriente o usual consiste precisamente en esta relación con el lenguaje. Pero como el pensar, y en otra forma el poetizar, no utilizan palabras, sino que dicen las palabras, en consecuencia nosotros, tan pronto como tomamos un camino del pensar, estamos obligados a atender de propio al decir de la palabra.

Las palabras fácilmente aparecen en primer lugar como palabras. Y a su vez como habladas aparecen primeramente en la acústica verbal. El sonido es percibido sensiblemente. Lo sensible se tiene por lo inmediatamente dado. Al sonido de la palabra va unida su significación. Este componente de la palabra no es perceptible sensiblemente. Lo no sensible en las palabras es su sentido, la significación. Por eso se habla de actos que confieren sentido, que dotan de sentido al sonido. Entonces las palabras están llenas de sentido, o tienen una mayor significación. Las palabras son algo así como un cubo o un tonel, de los que se puede sacar significación.

En los diccionarios dispuestos científicamente estos contenedores de sentido están ordenados por orden alfabético, y se hallan registrados y descritos según sus dos componentes: la configuración sonora y el significado. Cuando atendemos de propio al decir de la palabra nos atenemos al diccionario. Por lo menos así parece en primer lugar. Este «en primer lugar» incluso determina de an-

temano y en conjunto la manera como nos representamos la atención a la palabra. Apoyados en esta representación, luego enjuiciamos también el procedimiento de un pensar que presta atención a la palabra. Se juzga sobre este procedimiento a veces asintiendo, a veces rechazando, pero con reservas. Comoquiera que se pronuncien tales juicios, están todos ellos suspendidos en el aire mientras no haya claridad sobre aquello en lo que se apoyan. Se apoyan de hecho en aquel «en primer lugar» para el que las palabras aparecen no sólo transitoriamente, sino en general como palabras, es decir, en verdad como cubos y toneles destinados a contener algo. ¿Qué diremos de ese «en primer lugar» al que hemos aludido varias veces?

Lo que en primer lugar nos sale al encuentro nunca es lo próximo, es siempre lo acostumbrado solamente. Es propio de esto el poder terrible de que nos deshabitúa de habitar en lo esencial, con frecuencia en forma tan decidida que no nos permite llegar nunca al habitar.

Si oímos de manera inmediata lo hablado inmediatamente, ni oímos en primer lugar palabras como tales, ni palabras como mero sonido. Para que oigamos la dimensión pura de un mero sonido, antes hemos de salirnos de todo comprender o no comprender lo hablado. Hemos de prescindir, abstraer de todo ello, a fin de extraer y sacar fuera de lo hablado solamente el sonido desnudo, de modo que obtengamos acústicamente en el oído lo extraído por sí solo. El sonido, que en el campo de comprensión de aquel «en primer lugar» se considera como lo inmediatamente dado, es una configuración abstracta, que al oír lo hablado ni se oye por sí misma, ni se percibe en primer lugar.

Lo que en el sonido se supone como lo puramente sensible, lo representado como mera dimensión acústica, es lo abstracto. Lo meramente acústico nunca es lo dado de manera inmediata en la palabra. El sonido es sacado fuera en cada caso a través de una mediación abstractiva, casi antinatural, a la que hemos aludido. Incluso allí donde oímos lo hablado de una lengua que nos resulta completamente extraña, nunca oímos meros sonidos como configuraciones acústicas dadas sensiblemente, sino que oímos palabras incomprensibles. Pero entre la palabra incomprensible y el mero sonido, captado acústicamente de manera abstracta, media el abismo de una diferencia esencial.

Cuando oímos lo hablado, tampoco se nos dan nunca en primer lugar meras palabras. Oyendo nos demoramos en el espacio de juego de lo hablado, donde la voz de lo dicho suena sin sonidos. Desde este espacio de juego, cuya esencia apenas hemos visto, ni tampoco pensado, se abren las palabras que hablan en lo hablado, pero que no resaltan de propio. Las palabras no son sonidos verbales y, en cuanto tales, algo así como el cubo y el tonel, de los cuales saquemos un contenido dado. Las palabras son fuentes que el decir excava, fuentes que han de encontrarse y excavarse siempre de nuevo, que con facilidad quedan sepultadas, pero a veces manan de pronto. Sin el constantemente renovado ir a las fuentes, el cubo y el tonel permanecen vacíos, o su contenido se queda estancado.

Atender al decir de las palabras es en esencia distinto de lo que parece en primer lugar, a saber, distinto de la apariencia de una mera ocupación con palabras. Por eso, para nosotros, los actuales, atender al decir de las palabras es especialmente difícil, pues sólo con dificultad nos desligamos de lo que hemos calificado como el «primer plano» de lo cotidiano y, si alguna vez lo logramos, con facilidad caemos de nuevo allí.

Y, en consecuencia, tampoco nuestras observaciones antes intercaladas sobre la palabra y los sonidos verbales podrán impedir que en primer lugar se conciba en su superficie externa la pregunta «¿qué significa pensar?», la cual de suyo equivale a «¿qué nombramos con la palabra 'pensar'?». El intento de prestar atención al decir del verbo «pensar» se nos presentará como la descomposición de palabras entresacadas en una especie de movimiento de motor en ralentí, de palabras cuya significación no está ligada a ningún ámbito palpable de objetos. El hecho de que esta apariencia pertinaz no quiera ceder tiene fundamentos que hemos de tomar en consideración, ya que éstos son de tipo esencial, por cuanto afectan a todo esclarecimiento y tratado del lenguaje.

Si preguntamos por lo que nombra la palabra «pensar», sin duda hemos de remontarnos a la historia de este término. Para llegar al espacio de juego de lo hablado, desde el cual hablan las palabras «pensar», «pensado», «pensamiento», tenemos que entrar en la historia de la lengua. Ésta se hace accesible a través de la investigación histórica de las lenguas.

Sin embargo, la atención al decir de las palabras ha de cifrarse

en el paso indicador de la medida y la dirección que, dentro del camino del pensamiento, es conocido bajo el nombre de filosofía. Pero ¿puede fundarse la filosofía en la explicación de las palabras, es decir, en conocimientos históricos? Esto parece más imposible que el intento de demostrar mediante una encuesta la proposición «dos y dos son cuatro», mediante una encuesta que constate cómo los hombres de hecho, en tanto han sido observados, afirman siempre que dos y dos son cuatro.

La filosofía no puede fundarse en la ciencia histórica, ni en ninguna otra ciencia. En efecto, toda ciencia descansa en presupuestos que nunca pueden fundarse científicamente, pero sí pueden mostrarse filosóficamente. Todas las ciencias se fundan en la filosofía, no a la inversa.

De acuerdo con esta reflexión se le prohíbe a la filosofía proporcionarse una supuesta base por el camino de un esclarecimiento de palabras. Las aclaraciones se atienen a la historia del lenguaje, proceden históricamente. Los conocimientos de la ciencia histórica, como todo conocimiento de hechos, son condicionadamente seguros, no incondicionadamente ciertos. Se hallan todos bajo la limitación de que sus afirmaciones sólo tienen validez en la medida en que no se conozcan nuevos hechos que exijan una revocación de las afirmaciones anteriores. En cambio, la filosofía es un conocimiento suprahistórico, que desde Descartes reivindica una certeza incondicional para sus proposiciones.

En esta reflexión tantas veces aducida y, según parece, evidente, se entrelazan diversos procesos de pensamiento y sus niveles. Nuestra lección puede prescindir de desenmarañar el enredo, pues en su camino, aunque sólo sea de manera indirecta, hace visible la relación entre la filosofía y las ciencias. (El hilo conductor, p. 206.)

III

En nuestro intento de atender al decir de las palabras dejamos abierta la relación con la lingüística. En todo caso, sus resultados de cada momento pueden ser una oportunidad de la que nosotros recibamos una señal (un guiño). Pero esto de ningún modo significa que los resultados de la lingüística, tomados por sí mismos como juicios de una ciencia, puedan ser el fundamento sustentador de nuestro camino. Es necesario que a la ciencia histórica se le haya dado previamente lo que ella dice, y se le haya dado por un camino precientífico en relación con la historia del lenguaje. Por primera vez allí y sólo allí donde ya hay historia dada, puede lo que está dado convertirse en un objeto de la ciencia histórica, donde lo dado sigue siendo siempre de por sí lo que es. De ahí tomamos las señales.

Para percibir una señal hemos de hacer oídos previamente hacia el ámbito y dentro del ámbito de donde ella viene. Percibir una señal (un gesto) es difícil y sucede pocas veces; y sucede tanto menos cuanto más sabemos, resulta tanto más difícil cuanto más queremos limitarnos a saber solamente. Pero hay también presagios de las señales. Somos más receptivos para sus indicaciones porque podemos contribuir a prepararlas durante un trecho del camino.

¿Qué mencionan las palabras «pensar», «pensado», «pensamiento»? ¿A qué espacio de juego de lo hablado apuntan? ¿Dónde está, dónde permanece lo pensado? Eso necesita la memoria.

A lo pensado y sus pensamientos pertenece la gratitud*. Pero quizá las coincidencias de las raíces alemanas en las palabras «pensar» (*denken*), «memoria» (*Gedächtnis*) y «gratitud» (*Dank*) sea una sugerencia meramente externa y artificial. En cualquier caso, con ello de ningún modo reluce todavía lo nombrado con la palabra «pensar».

¿Es pensar un agradecer? ¿Qué significa aquí agradecer? ¿O diremos que la gratitud descansa en el pensar? ¿Qué significa aquí pensar? ¿Es la memoria solamente un receptáculo para lo pensado del pensamiento, o bien el pensar mismo se basa en la memoria? ¿Cómo se comporta la gratitud con la memoria? En cuanto preguntamos así, nos movemos en el espacio de juego de lo hablado, que nos interpela en el verbo «pensar». Pero dejamos abiertas todas las relaciones entre las palabras mencionadas: «pensar», «pensado», «gratitud», «memoria», y vamos a preguntar en el terreno de la historia de las palabras. Ésta nos da una indicación, por más que la exposición de esa historia en la ciencia histórica sea todavía incompleta y posiblemente haya de seguir siéndolo siempre.

Percibimos un indicio de que en lo hablado de los vocablos mencionados suena la palabra en su decir normativo (decisivo) y originario, a saber: el antiguo *Gedanc* («pensamiento»). Pero esa palabra no significa lo que a la postre ha quedado como significación corriente en la significación usual de la palabra «pensamiento» (*Gedanke*). Un pensamiento significa usualmente: una idea, una representación, una opinión, una ocurrencia. La palabra inicial (*Gedanc*) significaba en alemán: el recordar congregado, que lo congrega todo. Esa palabra significaba el ánimo (el *muot*), el corazón. El pensar, en el sentido de lo hablado inicialmente en la palabra mencionada, es casi más originario que aquel pensar del corazón que, en siglos posteriores y ya en oposición al pensamiento matemático, intentaba recuperar Pascal**.

El pensamiento, entendido en la dimensión de lo lógico-racional, frente al sentido de la mencionada palabra inicial (*Ge-*

* Además, el texto de Heidegger dice literalmente: *zum «Gedanc» gehört der Dank*. El sentido de la expresión es que al pensamiento pertenece la gratitud; pero en castellano no coinciden las raíces de pensar y agradecer.

** En castellano esta dimensión afectiva aparece en expresiones como «te llevo en mis pensamientos».

danc) se muestra como un estrechamiento y empobrecimiento del vocablo, en tal medida que éstos apenas pueden concebirse mayores. La filosofía escolástica hizo su aportación a la atrofia de la palabra, y de ahí puede deducirse que las definiciones conceptuales de los términos ciertamente son necesarias en el plano de la ciencia técnica, pero de por sí no son apropiadas para proteger e incluso fomentar el florecimiento del lenguaje, en contra de lo que se cree.

Ahora bien, la palabra comentada (*der Gedanc*) no sólo significa lo que llamamos ánimo y corazón, y que apenas apreciamos en toda la extensión de su esencia. En esa palabra así entendida descansan y reciben su esencia tanto la memoria como la gratitud. Memoria (*Gedächtnis*) de ninguna manera significa inicialmente la facultad de recordar. La palabra denomina todo el ánimo, en el sentido de la constante concentración interior en lo que se adjudica esencialmente a todo meditar. La memoria significa originariamente lo mismo que devoción: el incesante permanecer concentrado en..., no sólo en lo pasado, sino de igual manera en lo presente y en lo que puede venir. Lo pasado, lo presente y lo venidero aparecen en la unidad de un hacer acto de presencia peculiar en cada caso.

En cuanto la memoria, como la concentración del ánimo, como la devoción, no cesa de estar en lo que está concentrada, en ella actúa no sólo el rasgo del recuerdo esencial de algo, sino en unidad con ese aspecto también el rasgo del retener que no cesa y que no se desprende. Desde la memoria y dentro de ella vierte luego el alma el tesoro de las imágenes, es decir, las miradas por las que ella misma es vista. Por primera vez a partir de aquí, dentro de la esencia de la memoria, entendida en un sentido amplio y profundo, adquiere su fisonomía el retener frente al escurrirse, aspecto que los latinos expresan mediante el *memoria tenere*. El retener por la memoria se refiere tanto al pasado, como al presente y el futuro. Al retener le da que hacer sobre todo el pasado, porque se ha escapado y en cierto modo no ofrece nada que podamos retener. Por eso el sentido de retener acabará limitándose a lo pasado, que la memoria saca a flote una y otra vez. Pero en cuanto esa relación limitada *no* constituye originariamente la única esencia de la memoria, para denominar el especial retener y repetir lo pasado se acuña el vocablo «rememoración».

En la palabra inicial *der Gedanc* («el pensamiento») se deja entrever la esencia originaria de la memoria: la concentración del incesante opinar (*meinen*), todo aquello que conduce a que el ánimo haga acto de presencia. El opinar (*meinen*) se entiende aquí en el sentido de «amor» (*minne*): la inclinación del meditar interior del ánimo a lo que se abre como esencia, una inclinación que no tiene poder sobre sí misma y que, en consecuencia, no ha de realizarse necesariamente por iniciativa propia en su raíz primera.

El pensar así entendido (*der Gedanc*) es ya lo que denomina la palabra gratitud (*Dank*). En la gratitud el ánimo recuerda lo que tiene y es. Por tanto, como rememorativo y, en consecuencia, como memoria, el ánimo dirige el pensamiento hacia aquello a lo que pertenece. Se entiende como dependiente, pero no en el sentido de la mera sumisión, sino en el de la devoción oyente. La gratitud originaria consiste en dar las gracias. Sólo ahí y a partir de ahí se produce aquel pensamiento que conocemos como retribuir y premiar en el sentido positivo y en el negativo. Sin embargo, la gratitud como premiar y recompensar, realizada por mor de sí misma, se mantiene con demasiada facilidad en el ámbito del desquitarse meramente convencional, si no llega a quedarse incluso en el simple negocio.

La intentada referencia al decir de las palabras «pensar», «pensamiento», «memoria», «gratitud», podría señalar ya, por lo menos con cierta aproximación, en la dirección de lo hablado, desde cuyos recintos no hablados hablan inicialmente dichas palabras. Ellas hacen que aparezcan estados de cosas cuya unidad esencial todavía no vemos con claridad. Y hay sobre todo una cosa que permanece oscura.

Podemos referirnos a ella mediante esta pregunta: la caracterización del pensamiento (*Gedanc*), de la memoria y de la gratitud, no sólo en lo que se refiere a las palabras, sino en lo tocante a la cosa misma, ¿se produce desde el pensar, o bien, a la inversa, el pensar recibe su esencia desde lo inicialmente llamado *Gedanc* (pensamiento) en su parentesco con la memoria y la gratitud?

Quizá esa pregunta no esté adecuadamente planteada, de modo que en su cauce no llegamos a lo esencial. No obstante, una cosa queda ya clara: lo que denominan las palabras «pensamiento», «memoria», «gratitud», es incomparablemente más rico en contenido esencial que el significado usual de esas palabras

bajo la acepción corriente. Quedémonos con esta constatación. Pero advirtamos que vamos más lejos ahora mismo, y que antes la atención dedicada al decir de estas palabras nos ha dispuesto ya de antemano para recibir una orientación a partir de lo hablado allí, la cual nos acerca más a lo que dichas palabras introducen en el lenguaje.

Tomemos la orientación que nos da la comprensión inicial de las palabras «pensar», «pensamiento», «memoria», «gratitud», e intentemos una exploración libre de lo que nos dice la palabra «pensar» en la riqueza de su hablar. La exploración será más libre, no porque vaya a carecer de vinculaciones, sino porque la mirada ganará un panorama abierto en torno a los mencionados estados de cosas esenciales, y a partir de ahí obtendrá la posibilidad de una vinculación adecuada a la cosa. La atención cuidadosa a lo denominado en la palabra «pensar» nos lleva inmediatamente de la primera pregunta a la cuarta, la decisiva.

En el pensamiento (*Gedanc*) como la memoria originaria actúa ya aquel recordar que piensa lo pensado por él con ánimo de entrega a lo que ha de pensarse, actúa allí la gratitud. Cuando damos gracias, las damos por algo. Y damos las gracias por algo en cuanto las dirigimos a aquel a quien hemos de rendir gratitud. No tenemos desde nosotros mismos aquello por lo que hemos de dar las gracias. Eso se nos ha dado. Recibimos muchos dones y de tipos muy diversos. Pero el don supremo y propiamente duradero a nosotros sigue siendo nuestra esencia, con la que estamos dotados de tal manera que, en virtud de ese don, seamos por primera vez los que somos. Por eso hemos de agradecer este dote antes que nada y en forma incesante.

Ahora bien, lo que se nos ha concedido en el sentido de este dote es el pensamiento. Como pensamiento está confiado a lo que da que pensar. Lo que de suyo da que pensar una y otra vez es lo más merecedor de pensarse. Y en ello descansa el dote auténtico de nuestra esencia, por el que hemos de rendir gratitud.

Pero ¿cómo podríamos agradecer más adecuadamente este dote, el de pensar lo más merecedor de pensarse, que pensando lo más digno de ser pensado? ¿No sería así el pensamiento la suprema gratitud? ¿Y no habría de cifrarse la más profunda ingratitud en el hecho de quedarse sin pensar? De esa manera la auténtica gratitud nunca consiste en que nosotros mismos seamos los pri-

meros en llegar con un don y recompensemos un regalo con otro. La pura gratitud consiste más bien en que simplemente pensamos, en que pensamos lo que única y propiamente da que pensar.

Toda gratitud pertenece primeramente y en definitiva al ámbito esencial del pensar. Pero éste piensa lo que ha de pensarse para aquello y en recuerdo de aquello que en sí y de suyo requiere ser pensado y así por naturaleza exige el recuerdo. En cuanto nosotros pensamos lo más merecedor de pensarse, *propiamente* damos gracias. En cuanto pensando estamos congregados de cara a lo más merecedor de pensarse, habitamos en lo que congrega todo recordar.

Damos el nombre de memoria a la congregación del recuerdo en lo que debe pensarse.

Ahora ya no entendemos esta palabra en el sentido acostumbrado. Seguimos la indicación de la antigua palabra. Pero de ninguna manera la tomamos bajo la dimensión de la ciencia histórica. Tenemos en cuenta lo nombrado en ella y su correspondiente recinto no hablado, y miramos simultáneamente a todo lo que entre tanto hemos dicho sobre el pensamiento como gratitud y recuerdo. (El hilo conductor, p. 211.)

IV

«Memoria» significa inicialmente el ánimo y el recogimiento. Pero tomamos aquí esas palabras en el sentido más amplio de su esencia. «Ánimo» no sólo significa aquí, hablando en términos modernos, la parte sentimental de la conciencia humana, sino también el comparecer de toda la esencia del hombre. En latín esto se denomina *animus*, a diferencia de *anima*.

Dentro de esa distinción *anima* significa el fundamento de determinación de todo ser vivo, también del hombre, entre otros. Es costumbre representarlo así desde hace mucho tiempo. Y entonces el hombre así representado es situado en la serie de las plantas y de los animales, con independencia de que en esa serie se suponga una evolución, o bien los géneros de los seres vivos se delimiten entre sí de otra manera. Incluso cuando el hombre se caracteriza como el animal racional, él se presenta de tal manera que su condición de ser vivo permanece la decisiva, por más que lo biológico en el sentido de lo animal y vegetativo se subordine a la dimensión de la razón y de la persona en el hombre, que determina su vida espiritual. Toda antropología está dirigida por la representación del hombre como ser vivo. Tanto la antropología filosófica como la científica en la definición del hombre *no* parte precisamente de la esencia humana.

Para pensar al hombre como esencia *del hombre*, no como ser vivo, ante todo hemos de atender al hecho de que él es aquella esencia que adquiere presencia en tanto señala lo que es, un seña-

lar en el que aparece el ente como tal. Pero lo que es no se agota precisamente en lo real y fáctico de cada caso. A lo que es, o sea, a lo que está determinado desde el ser, pertenece también, o incluso más decisivamente, lo que puede ser, lo que tiene que ser, lo que ha sido. El hombre es aquella esencia que es en cuanto señala el «ser» y, en consecuencia, él mismo sólo puede ser en cuanto se comporta por doquier con el ente.

En cierto modo este rasgo de la esencia del hombre nunca puede pasar desapercibido. Pronto diremos dónde y cómo la filosofía ha colocado dicho rasgo de la esencia humana. Sin embargo, se produce una diferencia esencial por el hecho de que en el hombre, como ser vivo, también se preste atención juntamente al rasgo mencionado como una característica añadida, o bien la relación con lo que es, *en cuanto* nota fundamental de la esencia humana, se sitúe en el *principio* decisivo. Esto no sucede ni allí donde el principio de determinación de la esencia humana es representado como alma, ni allí donde es representado como ánimo. «Ánimo» significa ciertamente aquellos esfuerzos y afanes de la esencia humana que están determinados y permanecen templados en todas partes por lo que es. Sin duda la palabra latina *animus* puede traducirse también por alma. Pero entonces «alma» no significa el principio de vida, sino lo esenciante del espíritu, el espíritu del espíritu, la centella del alma del Maestro Eckhart. En este sentido se refiere al alma la poesía de Mörike: «¡Piénsalo, alma!». Entre los poetas actuales a G. Trakl le gusta usar la palabra «alma» en un sentido elevado. La tercera estrofa de la poesía «La tempestad» comienza: «¡Oh dolor, tú visión flameante / del alma grande!».

Lo que significa la palabra latina *animus* está indicado más plenamente en las palabras iniciales «memoria» y «pensamiento» (*Gedanc*). Pero aquí tenemos a la vez el lugar de nuestro camino en el que tomamos pie para un paso todavía más esencial, un paso que conduce a aquel ámbito donde la esencia de la memoria se muestra más inicialmente, no sólo en cuanto al término, sino en cuanto a la cosa misma. De ningún modo afirmamos que la esencia de la memoria, pendiente de pensarse ahora, esté indicada en la palabra inicial. Tomamos la significación inicial de la palabra antigua como una señal. La referencia que la sigue no pasa de ser un intento a tientas de hacer visible el fundamento de

la esencia de la memoria. El intento tiene un punto de apoyo en lo que aparece a principios del pensamiento occidental, y a partir de entonces nunca desaparece enteramente del horizonte visual del mismo.

¿Hacia dónde apunta lo que hemos esclarecido como esencia de la memoria? En primer lugar hace caer su mirada en el círculo de lo que indica la palabra inicial «memoria», aunque todavía como si la memoria, en el sentido de ánimo y corazón, perteneciera exclusivamente a la dotación esencial del hombre. Por eso se considera como algo especialmente humano. Y lo es, sin duda alguna, pero no en un sentido exclusivo y ni siquiera en primera línea.

Definimos la memoria como la congregación del recuerdo. Si reflexionamos sobre esta manera de definir ya no nos quedamos en ella y ante ella. Seguimos aquello hacia lo que nos orienta. La congregación del recuerdo no se funda en una facultad del hombre, ni siquiera en la de recordar y retener. Todo recordar lo memorable habita ya en aquella congregación por la que cuanto queda por pensar está albergado y escondido de antemano.

Lo que alberga y esconde tiene su esencia en el conservar, en el custodiar, propiamente en el salvaguardar. La guarda (*die Wahr*)*, lo que salvaguarda, significa inicialmente la custodia, lo que custodia.

La memoria en el sentido del recuerdo humano habita en lo que custodia todo lo que da que pensar. Lo llamamos la custodia. Ella esconde y alberga lo que nos da que pensar. Solamente la custodia abre *como don* lo que ha de pensarse, lo más merecedor de pensarse. Pero la custodia no está junto a lo más merecedor de pensarse y fuera de ello. Es esto mismo, es la manera desde la que y en la que esto da, a saber, se da a sí mismo como lo que en cada caso da que pensar. La memoria, como el recuerdo humano de lo que ha de pensarse, descansa en la custodia de lo más merecedor de pensarse. Éste es el fundamento esencial de la memoria.

* Traducimos *die Wahr* por «guarda» porque, tal como indica el *Diccionario de la Real Academia* de la Lengua Española, «guarda» procede del antiguo alemán *warta*. En la lengua que todavía hablan los nativos del valle de Benasque, «guarda» significa el rebaño de ganado en el que se congregan todos los animales de los propietarios particulares. El rebaño es (o mejor, era) custodiado por los guardianes, que por el día lo llevaban a pacer y por la noche lo recogían en un lugar abrigado.

Nuestro representar, cuando intenta explicar la memoria solamente como una capacidad de retener, se precipita ateniéndose en exclusiva a lo que se nos da en primer plano. La memoria no se agota con pertenecer a la facultad de pensamiento, donde ella ejerce su actividad; más bien, todo pensar y toda aparición de lo que ha de pensarse sólo encuentran lo abierto, mirando a lo cual llegan y se congregan, allí donde acontece la custodia de lo más merecedor de pensarse. El hombre no hace sino habitar la custodia de lo que le da que pensar. Él no engendra la custodia.

Sólo lo que custodia puede conservar, y esto es lo que ha de pensarse. Lo que custodia conserva en cuanto cobija y a la vez protege de peligros. ¿De qué preserva la custodia de lo que ha de pensarse? Del olvido. Ahora bien, lo que custodia no *tiene* que conservar en esta forma. Puede permitir el olvido de lo más merecedor de pensarse. ¿De qué manera se nos da testimonio de esto? Por el hecho de que lo más merecedor de pensarse, lo que desde siempre y para siempre da que pensar, permanece inicialmente retraído en el olvido.

Se plantea la pregunta de cómo podemos saber algo acerca de lo más merecedor de pensarse. Y más urgente todavía es la pregunta: ¿en qué descansa la esencia del pasado y del olvidar? Por costumbre tendemos a ver en el olvidar sólo el no retener, que consideramos como un defecto. Cuando lo más merecedor de pensarse permanece en el olvido, no sale a la luz. Se le produce una interrupción. Por lo menos así parece.

De hecho la historia del pensamiento occidental no comienza pensando lo más merecedor de pensarse, sino que lo deja en el olvido. Por tanto, diríamos, el pensamiento occidental comienza con una omisión, por no decir con una renuncia. Así parecerá mientras veamos en el olvido solamente una pérdida y con ello algo negativo. Además, no entraremos por el camino correcto si omitimos una distinción esencial. El comienzo del pensamiento occidental no es lo mismo que el principio. Pero ese comienzo sí que es una ocultación del principio e incluso una ocultación ineludible. Si así están las cosas, el olvido se muestra bajo otra luz. El principio se esconde en el comienzo.

Pero todo lo que hemos anticipado en nuestras anotaciones sobre la esencia de la memoria y su relación con la custodia de lo más merecedor de pensarse, sobre la custodia y el olvido, sobre el

comienzo y el principio, nos suena raro porque nosotros apenas hemos llegado a la cercanía de las cosas y de los estados de cosas desde donde habla lo que se ha hablado.

Sin embargo, bastan pocos pasos en el camino de nuestra pregunta para percatarnos de que en lo que se ha hablado se expresan estados de cosas que nos resultan de difícil acceso simplemente por su sencillez. En el fondo no se requiere aquí por primera vez un acceso especial, pues, a pesar de todo, lo que ha de pensarse se nos ha acercado de alguna manera. Ahora bien, nos lo han desfigurado los prejuicios que se han hecho usuales desde hace mucho tiempo y que son tan tenaces porque tienen su propia verdad.

Intentaremos esclarecer la pregunta ¿qué significa pensar? bajo la modalidad presentada en primer lugar. ¿Qué significa la palabra «pensar»? Ésta habla ahora desde el contexto esencial que se denomina con las palabras «pensamiento», «recuerdo», «gratitud», «memoria».

Pero los estados de cosas aquí mencionados no nos hablan inmediatamente. Se quedan en lo no hablado y casi olvidado. El esclarecimiento de la primera pregunta se nos sigue presentando todavía como si ella se limitara a recordarnos un antiguo y olvidado patrimonio lingüístico. ¿Con ello podremos jamás llamar de nuevo la palabra para que hable? De ninguna manera. Entonces ¿por qué intentamos esta referencia al decir de la palabra, si hemos de conceder que los tesoros del lenguaje no pueden ponerse artificialmente en circulación para un uso de algún modo regenerado del mismo?

Si quisiéramos esperar y llevar a cabo algo de ese tipo, habríamos de considerar el lenguaje como un instrumento que se puede acomodar ora así, ora de otro modo. Pero el lenguaje no es ningún instrumento. El lenguaje en general no es esto y lo otro, a saber, todavía otra cosa que él mismo. El lenguaje es el lenguaje. Lo peculiar de las frases de este tipo está en que ellas no dicen nada y a la vez atan el pensamiento con toda firmeza al asunto peculiar de las mismas. Lo desmedido del posible abuso de tales frases corresponde al ámbito de lo ilimitado, al que destierran el contenido del pensamiento.

Concedemos que lo dicho en las palabras «pensar» y «pensamiento» permanece para nosotros en lo no hablado. Si oímos hablar de «pensar», no sólo pensamos en lo que la palabra dice,

sino que nos representamos también otras cosas. Lo que significa la palabra «pensar» no se determina desde lo hablado y no hablado de su lenguaje. Lo que significa la palabra «pensar» se determina desde otro orden o disposición. Por eso tenemos que preguntar de nuevo ¿qué significa pensar? y, por cierto, en este sentido: ¿qué se entiende desde la antigüedad por «pensar»?

La lógica nos instruye acerca de lo que debe entenderse bajo tal término. ¿Qué es esto de «la lógica»? ¿Cómo llega ella a disponer sobre lo que debe entenderse por pensar? ¿Qué es lo que nos llama a pensar? ¿Es la lógica misma el mandato que nos llama a pensar? ¿O cae la lógica a su vez bajo el mandato? ¿Qué es lo que nos llama a pensar?

La primera pregunta, «¿qué significa la palabra 'pensar'?», nos ha llevado a la segunda: ¿qué se entiende desde antiguo por pensar? Pero sólo podemos plantear la segunda pregunta dentro de la cuarta, que es la decisiva. Nos movemos en su acompañamiento cuando ahora abordamos la segunda, que formulamos así: ¿qué se entiende por «pensar» según la doctrina anterior acerca del pensamiento? ¿Por qué esta doctrina lleva el título de «lógica»?

Con tales preguntas entramos en el ámbito de lo conocido, o incluso de lo más conocido. Para el pensar esto sigue siendo siempre la auténtica zona del peligro, pues lo conocido difunde la apariencia de lo inocuo y fácil, lo cual hace que saltemos por encima de lo propiamente digno de preguntarse.

Hay quienes se sienten molestos por el hecho de que yo, desde la lección inaugural titulada *¿Qué es metafísica?* (1929), plantee una y otra vez la cuestión de la «lógica». De todos modos, los que hoy están presentes aquí no pueden saber que, desde las lecciones de «lógica» en el semestre de verano de 1934, bajo ese título se esconde «la transformación de la lógica en la pregunta por la *esencia* del lenguaje», pregunta cuyo contenido no es el mismo que el de la filosofía del lenguaje.

Así los contenidos que abordaremos en las lecciones siguientes nunca estarán encomendados a la reflexión con suficiente insistencia ni frecuencia. Podemos entregarnos a esta reflexión, construyendo cada uno la parte del camino que le corresponde, o bien pasar por encima del tema como si éste ya estuviera resuelto. Pero estamos aquí ante una decisión a la que pocos quieren enfrentarse cara a cara.

El nombre de «lógica» es una abreviación del título completo, que en griego suena así: ἐπιστήμη λογική, el comprender que se refiere al λόγος. Λόγος es la palabra principal para el verbo λέγειν. La lógica entiende el λέγειν en el sentido de λέγειν τι κατά τινος, de decir algo sobre algo. En tales casos, aquello sobre lo que versa el decir es lo que subyace allí. Lo subyacente en griego se llama ὑποκείμενον, en latín *subiectum*. Aquello acerca de lo cual el λέγειν dice algo es el sujeto del decir; lo dicho sobre él es el predicado. El λόγος, como λέγειν τι κατά τινος, es el enunciar algo sobre algo. El acerca de qué está dado en cierto modo para todo decir. Está en sus aledaños. Pertenece a las cercanías en el sentido más amplio.

La lógica, como doctrina del λόγος, toma el pensar como enunciado de algo sobre algo. Según la lógica, el rasgo fundamental del pensamiento es este hablar. Para que en general sea posible ese hablar, aquello sobre lo que se dice algo, el sujeto, y lo enunciado, el predicado, han de poderse unir en el hablar. Lo inconciliable no puede decirse a la vez en el enunciado, por ejemplo, el triángulo y la risa. No puede decirse la frase «el triángulo ríe»; puede decirse, ciertamente, en el sentido de que ahí se expresa una sucesión de palabras, tal como acabamos de hacer. Pero la frase propiamente no puede decirse, y no puede decirse por causa de lo que propiamente expresa. Lo mencionado con las palabras «triángulo» y «ríe» trae algo adverso en la relación entre ambos. Las palabras expresan y se contradicen entre sí. Así hacen imposible el enunciado. El enunciado, para ser posible, ha de evitar de antemano la contradicción. Por eso, el principio de la contradicción que debe evitarse tiene validez como un principio del enunciado. Sólo porque el pensamiento está determinado como λόγος, como un hablar, puede el principio de no contradicción desempeñar su función como regla del pensamiento.

Todo esto se sabe desde hace tiempo, quizá desde hace demasiado tiempo, de modo que no permitimos que prospere ningún pensamiento más sobre la definición del pensar como λόγος. Es cierto que en el curso de la historia del pensamiento de la Europa occidental se advirtió en ocasiones que ese pensamiento afincado en el λόγος, y acuñado por la lógica, no siempre alcanza su meta debida, ni es suficiente bajo todos los aspectos. Se topó con objetos y ámbitos de objetos que exigen otro procedimiento de pen-

samiento para que puedan representarse. Pero en cuanto el pensamiento se realiza originariamente como λόγος, un cambio del procedimiento de pensamiento sólo puede realizarse como una transformación de esa misma modalidad. De acuerdo con ello el λέγειν del λόγος se convierte en un διαλέγεσθαι.

La lógica se convierte en dialéctica. En ésta nunca hay un λόγος inequívoco en el sentido usual del enunciado. Sirve de ejemplo la frase «Dios es el absoluto». La ambigüedad aquí posible se manifiesta en la acentuación diferente que un enunciado de ese tipo permite: *Dios* es el absoluto; o: Dios es *el absoluto*. La primera frase significa: solamente a Dios corresponde el distintivo de ser el absoluto; y la segunda significa: sólo por el carácter absoluto del absoluto tiene su esencia Dios como Dios. Por tanto, la frase «Dios es el absoluto» admite una pluralidad de significaciones. Pero a primera vista la proposición mencionada es un enunciado simple, un λόγος en el sentido caracterizado.

No es necesario que examinemos todavía si la polisemia de ese λόγος se cifra en lo lógico, o bien lo lógico del λόγος, y con ello este mismo, tiene su fundamento en otra dimensión. En todo caso, enunciados como el mencionado: Dios es el absoluto, no permanecen rígidos en sí mismos cuando los decimos pensando, es decir, cuando recorremos lo dicho en ellos. Su λόγος sólo dice lo que ha de decir cuando pasa a través de su propio λέγειν en sí y para sí; el «a través» en griego es διά; el «para sí» se expresa en la forma medial del λέγειν, en el λέγεσθαι. Como διαλέγεσθαι el λέγειν, el enunciar, va y viene para sí en su propio ámbito, lo atraviesa y así lo lleva fuera. El pensamiento es ahora dialéctico.

Se echa de ver fácilmente que toda dialéctica en su esencia es lógica, ya se desarrolle como dialéctica de la conciencia, o como dialéctica real, o finalmente como materialismo dialéctico. Pues también esas modalidades siguen siendo siempre una dialéctica de los objetos, es decir, de los objetos de la conciencia y, con ello, de la autoconciencia o de una forma previa de la misma. También en la dialéctica el pensamiento está determinado por el enunciado, por el λόγος. Pero allí donde el pensamiento encuentra algo que ya no puede captarse lógicamente, lo que desde ese punto de vista es inaprehensible está todavía bajo el ángulo visual de la lógica, a saber, como lo alógico, lo ya no lógico, o lo metalógico, lo supralógico. (El hilo conductor, p. 214.)

V

Si planteamos la pregunta «¿qué significa pensar?» en la forma indicada en segundo lugar, entonces el pensamiento aparece determinado desde el λόγος. El rasgo fundamental del pensamiento se fija en enunciados.

Si planteamos la pregunta ¿qué significa pensar? bajo la forma indicada en primer lugar, en tal caso la palabra «pensar» nos lleva al ámbito de la memoria, del recogimiento y de la gratitud. En ambas preguntas el pensar aparece desde un origen diferente de su esencia. Se insinúa la tentación de explicar precipitadamente la diferencia mencionada desde la distinta denominación lingüística. Entre los griegos el nombre fundamental para la forma básica del pensamiento, para el enunciado, es λόγος. Entre nosotros el nombre para lo que se esconde en el λόγος es «pensamiento». En la historia del lenguaje la palabra se relaciona con pensamiento, memoria, gratitud. Pero esta explicación no esclarece nada, en el supuesto de que aquí la explicación dé algún fruto. La pregunta decisiva que nos acecha sigue siendo la siguiente: para el pensamiento griego y, con ello, el occidental y el europeo en especial, lo cual significa para nosotros todavía, ¿por qué acontece la acuñación de su esencia desde lo que en griego se llama λέγειν y λόγος? Sólo porque una vez el mandato dirigido al pensar aconteció como λόγος, se desarrolla hoy la logística como forma de organización planetaria de todo representar.

¿Por qué la determinación de la esencia del pensamiento no

se produce desde lo que se expresa en el espacio de juego de las palabras «pensamiento» (*Gedanc*), «memoria», «gratitud», lo cual no era extraño a los griegos en la profundidad de su esencia? Por tanto, la diferencia de la insinuada procedencia esencial del pensamiento de ningún modo va inherente a la diversidad en las designaciones fonológicas. De cara a lo que constituye para nosotros el rasgo fundamental del pensamiento, a saber, el λέγειν del λόγος, el enunciado, el juicio, es decisivo más bien, y únicamente, aquel mandato por el que el pensar fue llamado y es llamado todavía a su esencia acostumbrada desde hace tiempo.

Tan pronto como planteamos la segunda pregunta, la de qué se entiende por pensar según la doctrina anterior, parece a primera vista como si pidiéramos solamente una información histórica acerca del pensamiento que ha llegado a ser dominante y tiene vigencia todavía. Pero si planteamos la segunda pregunta como segunda, es decir, en conexión unitaria con las cuatro preguntas mencionadas, entonces la formulamos ineludiblemente en el sentido de la cuarta, que es la decisiva. Y en tal caso se presenta en los siguientes términos: ¿cuál es el mandato que nos ha guiado y guía todavía al pensar en el sentido del λόγος que enuncia?

La pregunta ya no es una cuestión de historia científica, aunque sí es una cuestión histórica. Pero tampoco es histórica en el sentido de que represente un acontecer como transcurso, en cuyo desarrollo se produjo algo, entre otras cosas el hecho de que el pensamiento se hizo vigente y se ejercitó en la forma del λόγος. La pregunta de qué mandato señaló al pensamiento la forma del λέγειν del λόγος es una cuestión histórica, quizá incluso *la* pregunta histórica, de todos modos histórica en el sentido de la disposición. Pregunta por lo que envía nuestra esencia al pensar en forma de λόγος, la encauza hacia allí, la emplea allí y así prediseña ciertas posibilidades de viraje. En consecuencia podemos decir que, aun cuando Platón no defina el pensamiento igual que Leibniz, sin embargo, la definición de ambos es la misma. Ambos pertenecen a *una* base esencial que aparece en formas diferentes.

Pero la disposición que envía a tal pensamiento y, con ello, el envío mismo nunca entran en nuestro campo visual mientras nosotros nos representemos la historia de antemano solamente como un acontecer, y veamos el acontecer a manera de un transcurso de nexos de acciones eficientes. Tampoco basta con dividir

el acontecer así representado en uno cuyas conexiones operativas son transparentes y comprensibles, y otro que es incomprensible y opaco, y así constituye lo que acostumbramos a llamar «destino». El mandato como envío no es en absoluto algo incomprensible y extraño al pensamiento, y no lo es hasta el punto de que ahí está propiamente lo que de suyo ha de pensarse y, en cuanto tal, espera un pensamiento que le corresponda.

Para estar a la altura de la pregunta de qué es «pensar» según la doctrina anterior, hemos de poner ya manos a la obra de *preguntar* la pregunta. Y eso significa que hemos de dirigirnos de propio al mandato que nos llama a pensar en forma del λόγος. Mientras desde nosotros no nos abramos a nosotros mismos, es decir, mientras no nos abramos al mandato y así nos pongamos en camino hacia él preguntando, permaneceremos ciegos frente al envío de nuestra esencia. Con ciegos nunca se puede hablar sobre colores. Pero peor que la ceguera es la obcecación. Ésta cree ver y ver de la única manera posible, siendo así que su opinar le desfigura toda la visión.

El envío de nuestra esencia occidental, como algo dispuesto e histórico a la vez, se muestra en que nuestro estar en el mundo descansa en el pensamiento, incluso allí donde esa instancia está determinada por la fe cristiana, que no puede fundarse mediante pensamiento alguno, y que no necesita de él en tanto es fe.

Pero esto, el hecho de que apenas vemos el envío de nuestra esencia y, por ello, no prestamos atención al mandato que nos ha llamado al pensamiento en forma de λόγος, tiene además otro origen. Su acción no está en nuestras manos. Pero eso no nos exime de confesar que nuestro comprender y explicar, nuestro saber y conocer, nuestro pensar frente al envío de su propia esencia, siguen estando todavía completamente faltos de habilidad. Cuanto más ampliamente nuestro pensamiento se ve a sí mismo bajo la mera modalidad de una comparación histórica, tanto menos llega a la sencilla relación con lo dispuesto en el mandato, a partir del cual el pensar fue dirigido al rasgo fundamental del λόγος.

Nuestra época anda frenética en una incesante y creciente búsqueda de una representación de la historia como un acontecer con rasgos universales. El frenesí recibe estímulo y alimento de la fácil y rápida disposición sobre las fuentes y los medios de representación. Aunque parezca exagerado, lo cierto es que el prototipo

tácito de la exposición de la unidireccional historia universal es en todo momento la prensa ilustrada. La historia universal, como ciencia que trabaja con los medios más amplios, cree que a través de una exposición comparativa de las múltiples culturas, desde la antigua China hasta los aztecas, llega a una relación con el universal acontecer histórico del mundo. Pero esta historia universal no es el envío de un mundo, sino el objeto puesto a través del representar referido a la ciencia de la historia universal, un objeto que consiste en el acontecer de todo lo averiguable de alguna manera en relación con las realizaciones y los fracasos humanos, el cual ha de representarse bajo todos sus aspectos.

Ahora bien, la historia universal es el envío que requiere de nosotros un mundo. Nunca oímos el requerimiento del envío del mundo en forma de historia universal, es decir, en nuestro contexto, en forma de viajes a través de la historia universal, sino solamente por el hecho de prestar atención al simple mandato del envío de nuestra esencia, a fin de pensarlo. El intento transitorio de prestar atención es la pregunta ¿qué significa pensar?; y advirtamos bien que decimos la pregunta.

Pero también cuando preguntamos por el mandato del pensamiento en forma de λόγος, ¿no hemos de volver a los primeros tiempos del pensamiento occidental, para explorar qué mandato señaló su comienzo a este pensamiento? La pregunta parece ser una cuestión histórica y además una interrogación sumamente osada. Sabemos poco del pensamiento temprano de los griegos; además, ese poco lo sabemos fragmentariamente, y los fragmentos nos son conocidos en una interpretación discutida. Lo que nos ha llegado de las obras de los pensadores tempranos más decisivos puede resumirse en un fascículo de treinta páginas impresas. ¿Qué importancia tiene eso en comparación con las largas series de extensos tomos en las que nos dan que hacer las obras de los filósofos posteriores?

Parece inevitable la apariencia de que el intento de plantear la pregunta ¿qué significa pensar?, bajo la formulación mencionada en segundo lugar, tampoco nos conduce más que a una consideración histórica del comienzo de la filosofía occidental. Dejamos en pie esta apariencia, no por indiferencia frente al asunto, sino porque la mejor manera de eliminarla no se cifra en que hablemos sobre ella, sino en que entremos por el camino de la pregunta.

¿Cuál es el mandato que ordena a nuestro pensamiento occidental su propio comienzo y, desde él, señala todavía el camino al pensar de nuestra época? Es indudable que, cuando bajo el aliento de una misión comenzó el pensamiento occidental, los pensadores no preguntaron por el mandato en la forma aquí intentada. Más bien, lo distintivo del comienzo está en que los pensadores percibieron el requerimiento del mandato, por cuanto le correspondieron pensando. Pero en ese envío ¿no tuvo que abrírseles de propio el mandato que ponía en camino su pensamiento? Esto habría de suponerse, pues un pensar sólo es llevado a su camino en tanto aquello que da que pensar se le adjudica como lo que ha de pensarse. Y en tal adjudicación se trasluce lo que llama como tal, aunque no llegue a aparecer por completo y no lo haga bajo el mismo nombre. Pero antes de que preguntemos por el mandato bajo el cual se halla todo el moderno pensamiento occidental y europeo, intentemos prestar oídos a una temprana sentencia donde se nos da testimonio de la medida en que el pensar temprano en general reacciona a un mandato, aunque sin denominarlo y pensarlo como tal. Quizá la reflexión sobre este testimonio singular baste para responder en la forma adecuada, es decir, con el alma en vilo, a la pregunta por el mandato inicial.

La doctrina del pensamiento se llama lógica, porque el pensamiento se desarrolla en el λέγειν del λόγος. No somos capaces de imaginarnos que esto una vez no era así, de manera que fue «necesario» un mandato para llevar el pensamiento al λέγειν a través del λόγος. Un fragmento de Parménides, que es numerado como el VI, comienza con las siguientes palabras: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. La traducción corriente da la siguiente versión: «Es necesario decir y pensar que lo que es es»*. (El hilo conductor, p. 219.)

* *Das Seiende ist* también puede traducirse, sin género de dudas, por «el ente es» o, recurriendo a un término anticuado de la lengua castellana, por «el eseyente es». El uso de «ente» o «eseyente» parece evitar la tautología. Sin embargo, en nuestro contexto, se trata precisamente de resaltar la relación estrecha del ser con el ente. De ahí que, por fidelidad a lo que piensa el autor traducido, elija de partida la forma «lo que es es». En consonancia con esto en otros pasajes podremos utilizar el giro «lo que es está siendo». Sin embargo, en muchas ocasiones no podremos menos de usar la palabra «ente».

VI

Podría pensarse que la frase es un manifiesto lugar común. De lo que es, ¿qué otra cosa vamos a decir y pensar sino que es? Cualquiera dirá que esta frase no sólo es evidente por sí misma, sino además que es completamente vacía, que propiamente no dice nada. Lo que ella dice lo sabemos ya. «Lo que es, es» suena como: el relámpago relampaguea. Sin género de dudas el relámpago relampaguea. ¿Qué otra cosa puede hacer? Un pensador de la categoría de Parménides ¿pudo pronunciar frases de este tipo, que no dicen nada? ¿Y pudo añadir incluso que es necesario decirlo y pensarlo?

Aceptemos que Parménides dijo la frase «lo que es es» y la entendió en el sentido indicado. ¿Es tan vacía la frase y tan fácil de reproducir como podría parecer? La frase no es tan vacía que con igual inadvertencia diga dos veces lo mismo. Pues la frase muestra una doble significación, incluso si nos limitamos a pensarla someramente. Puede significar: lo que es es, o sea: no es nada. Se enuncia la facticidad del ser. Pero la frase puede significar también: pertenece al rasgo fundamental del ente el hecho de que «es»: el ser. El qué del ente, su esencia, es nombrada con el «es». O quizá la frase dice las dos cosas a la vez: el hecho *de que* el ente es y *lo que* él es, su esencia. Pero está claro que Parménides no habla ni del «hecho», ni de la «esencia» del ente.

A fin de que la frase no nos parezca demasiado fácil, recurramos a un ejemplo aclaratorio. De todos modos, en nuestro caso

este procedimiento resulta muy problemático. En el jardín hay un árbol. Acerca de él decimos: el árbol está muy crecido. Es un manzano. Este año ha sido poco productivo. Lo visitan con gusto los pájaros cantores. El que se dedica a la fructicultura puede decir de él otras cosas. Y el científico dedicado a la botánica, que se representa el árbol como vegetación, puede establecer todo un conjunto de cosas. Finalmente llega un hombre curioso y dice: el árbol es, no es nada.

¿Qué es más fácil decir y pensar: todo lo que se sabe relatar sobre el árbol desde los diversos ángulos, o la frase: el árbol es? Si decimos esta frase y si en ello hay un λέγειν, un pensar, no solamente un fugaz hablar sin ton ni son, pregunto de nuevo: ¿qué es más fácil establecer acerca del árbol, la hermosa vegetación y todos los otros aspectos perceptibles, o el hecho de que es?

Si nos detenemos un momento y de entre lo expuesto decimos otra vez «el árbol es», le hemos atribuido el «es». Ahora se *nos* viene encima la pregunta, con desconcierto, pero decididamente: ¿cómo está el asunto de este «es», en virtud del cual el árbol no es nada? ¿En qué lugar del árbol, o en el árbol mismo, o detrás del árbol se esconde lo que denomina el «es»? Sin duda alguna decimos este «es» cien veces al día. E incluso cuando no expresamos el vocablo, a través de este verbo auxiliar nos comportamos constantemente y en todas partes con lo que es. Pero esto, el hecho de que recurramos tan fácilmente al «es», ¿puede ser ya una prueba de que la palabra no tiene ningún peso? ¿Quién se atrevería a negar rotundamente y sin fundamento que esta palabra auxiliar al final nombra lo más pesado y difícil de lo que queda por decir?

Borremos por un momento el «es» y la frase «el árbol es». Supongamos que no hemos dicho nada, e intentemos ahora decir: el árbol está muy crecido, el árbol es un manzano; el árbol no es muy fértil. Sin aquel «es» en la frase «el árbol es», estos enunciados, junto con toda la ciencia botánica, se quedarían sin suelo sustentador. No sólo esto. Todo comportamiento humano con algo, toda estancia humana en medio de este y el otro ámbito de entes iría a parar inevitablemente al vacío, si su hablar no dijera el «es». Y el ser humano ni siquiera podría precipitarse al vacío, pues para ello tendrá que haber estado ya en el *ahí*.

Advirtamos una vez más que el hecho de que nosotros nos

tomemos el «es» tan fácilmente de ninguna manera demuestra que él mismo y lo que nombra no esconde en sí un peso, aunque apenas seamos capaces de ponderarlo. El hecho de que podamos tomarnos tan fácilmente este «es», indica con qué grado de amenaza estamos expuestos al constante peligro de un engaño. Y el peligro es tanto más engañoso por cuanto parece que no se da.

De todos modos, sería precipitado considerar que la apariencia de que el peligro no existe es algo defectuoso y pernicioso. Quizá, en dicha apariencia y en la aparente indiferencia del «es», que de allí proviene, descansa para los mortales la única posibilidad de llegar a la verdad.

La frase «lo que es es» se mantiene infinitamente alejada de un vacío lugar común. Contiene, por el contrario, el secreto más lleno de todo pensamiento, y lo contiene en un primer gesto del decir.

Ahora bien, queda abierta todavía la pregunta de si la sentencia de Parménides exige solamente que notemos el hecho de que el ente es. Hemos supuesto esto inicialmente en virtud de la traducción usual. Pero toda traducción es ya interpretación. Y cada interpretación tiene que haber entrado antes en lo dicho, en el estado de cosas que allí llega al lenguaje. Sin duda, en nuestro caso este entrar no es tan fácil como la entrada en un jardín, donde luego hablamos sobre un árbol. Entrar en lo dicho en la mencionada frase «lo que es es» sigue siendo tan extraordinariamente difícil y laborioso porque nosotros ya estamos allí dentro.

Pero antes de ocuparnos a fondo de la sentencia mencionada, que encontramos en Parménides, hemos de tener en cuenta cómo ésta no procede del filósofo como si fuera la expresión de una exigencia que *él* plantea. Más bien, la sentencia le es comunicada a Parménides mismo. Pues en seguida siguen las palabras:

> τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
> Te digo que tomes en consideración esto, a saber, aquel χρὴ τὸ λέγειν y otras cosas.

Ἐγώ, «yo». ¿Quién es este «yo»? En todo caso es un ser que llama, un mandato que habla al pensador y le habla incluso de caminos. Le muestra tres caminos: uno que el pensar ha de recorrer antes que ningún otro, un segundo que a este respecto ha de tener en cuenta, y un tercero que no es viable para el pensar. El

mandato llama al pensamiento anticipadamente, y advierte que hay un rodeo y un extravío en un cruce. Ahora bien, el pensamiento es de tal índole que nunca medirá este cruce de caminos por una decisión y un giro únicos, como si el camino, una vez recorrido, pudiera dejarse a las espaldas. El cruce de caminos sigue en todo el trayecto y acompaña en todo instante. ¿Hacia dónde conduce este sorprendente camino triple? ¿Hacia dónde sino en dirección a lo que constantemente debe preguntarse?

Por las palabras de Parménides puede mostrarse que él está bajo un mandato, que él repite algo que se le ha comunicado, y lo hace para corresponderle. Pero preferimos atender inmediatamente a lo repetido y a través de ello preguntar por lo que se le ha comunicado, en lugar de demostrar profusamente desde fuera, y en el fondo en vano, que aquí habla algo así como un mandato.

Oigamos la palabra del pensador:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

¿Pero cómo vamos a oír sin traducir, y cómo traduciremos sin interpretar? Incluso cuando tuviéramos aquí la sentencia de un pensador de nuestra lengua materna, sería necesaria la interpretación. Prestamos atención a la sentencia en camino hacia la pregunta ¿qué significa pensar?, con la mirada puesta en el λόγος, cuya ley y esencia expresa la lógica. Sin embargo, ¿no forzamos con ello la sentencia de Parménides, llevándola de antemano hacia una visión especial, determinada exclusivamente por aquella perspectiva que el camino de nuestra pregunta abre? Ciertamente es así. Pero esto no es ningún defecto que debamos confesar a la fuerza. Aquí en todo caso se presenta la dificultad con la que debe luchar toda interpretación.

En cambio, será necesario llamar la atención en esta ocasión sobre un engaño en el que se cae una y otra vez con excesiva facilidad. Se cree, en efecto, que la sentencia es abordada sin presupuestos y objetivamente cuando se adquiere conocimiento de ella sin ningún presentimiento o incluso sin ninguna reflexión. Se piensa ahí además que adquirir conocimiento significa incluir lo abordado en aquella manera de conocer que ya poseemos sin más. Pero este tomar o adquirir conocimiento, que carecería de presentimientos y preguntas y en apariencia de toda opinión previa, es la interpretación más cargada de presupuestos y prejuicios

que se pueda dar en el caso presente. Semejante interpretación descansa en la pertinaz y difundida opinión preconcebida de que se puede entrar en diálogo con un pensador cuando lo abordamos sin reflexionar por nuestra parte. Y semejante desnudez de pensamientos propios habría de buscarse no tanto allí donde una persona carente de formación filosófica plantea sus preguntas, cuanto en aquel otro ámbito donde, teniendo a la vista la bibliografía filosófica del mundo entero, se cita indiscriminadamente todo lo que se presenta como emparentado y parece encajar.

¿Y cuál es la manera en que hemos de traducir la sentencia? Aquí sólo queda abierto *un* camino. Intentemos escuchar la sentencia desde las palabras en fresco, sin atender a la filosofía posterior y a la interpretación que de ella dio el pensamiento en cuestión. No obstante, es evidente que nos ha de guiar una cierta familiaridad con todo lo que se nos ha transmitido acerca de lo dicho por Parménides. Esto estará en el trasfondo durante la exposición que sigue.

Ahora bien, mantenemos la traducción usual bajo nuestra mirada solamente para contrastarla con la que ahora intentamos, no porque creamos que así llevamos ya a cabo la confrontación con la interpretación anterior de Parménides. Esa confrontación no podrá reducirse al simple hecho de sopesar las interpretaciones particulares según sus resultados. En semejante procedimiento quedaría descuidado el asunto principal, que consiste en entrar críticamente en los presupuestos tácitos de la anterior interpretación de Parménides, para lo cual no es la nuestra la ocasión más oportuna.

Toda confrontación entre diversas interpretaciones de una obra, no sólo de las filosóficas, en verdad es una reflexión recíproca sobre los presupuestos que las dirigen, es un estudio de éstas, una tarea que sorprendentemente se deja al margen sin más y se recubre con formas generales de hablar. Por el hecho de que advertimos esto, señalamos una vez más que también y precisamente el intento de traducción aquí propuesto sólo es posible dentro del camino que hemos tomado ya al plantear la pregunta ¿qué nos dice el pensamiento? Con ello no sólo mencionamos el presupuesto de nuestra interpretación, sino que lo confiamos además a la deliberación.

Pero nos estrellamos contra el sentido de toda interpretación

si nos sometemos a la opinión de que hay una interpretación que pueda carecer de relaciones, o sea, que pueda ser absolutamente válida. A lo sumo es absolutamente válida tan sólo la región de la representación dentro de la cual se sitúa de antemano el texto que ha de interpretarse. La validez de esa presupuesta región representativa sólo puede ser absoluta si su carácter absoluto descansa en algo incondicional, concretamente en lo incondicional de una fe.

Lo incondicional de la fe y el carácter problemático del pensamiento son dos ámbitos abismalmente distintos.

Toda interpretación es un diálogo con la obra y, en nuestro caso, con una sentencia. Pero todo diálogo se paraliza y cae en la esterilidad si se instala tan sólo en lo inmediatamente hablado y se petrifica allí, en lugar de que los parlantes a través de la conversación primero se introduzcan alternativamente en el lugar de su estancia y abran el uno para el otro el acceso a aquello de lo que hablan en cada caso. Ese «introducirse» es el alma del diálogo. Por su mediación los parlantes son conducidos a lo no hablado. El nombre de «conversación» sin duda indica el alternante volverse de un parlante al otro. Toda conversación es una especie de diálogo. Pero el auténtico diálogo nunca es una conversación. Ésta consiste en serpentear a lo largo de lo hablado en cada caso, pero sin entrar en lo no hablado. La mayoría de las interpretaciones de textos, no sólo de los filosóficos, se quedan en el ámbito de la conversación, con frecuencia polifacética e instructiva. Y en muchos casos basta esto.

En nuestro caso no basta. Pues nosotros preguntamos, y preguntamos por el mandato no hablado que señala hacia el origen del pensamiento occidental, en cuyo cauce pensamos nosotros todavía, aun cuando lo occidental de momento esté hundido en lo europeo:

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.
> Es necesario decir y pensar que lo que es es.

(El hilo conductor, p. 222.)

VII

La sentencia resultará más clara si añadimos por nuestra cuenta dos puntos en tres lugares, los cuales introducen una articulación más estricta en el armazón de la frase. A la vez escribimos la sentencia en cuatro líneas diferentes:

χρὴ:
τὸ λέγειν νοεῖν τ':
ἐὸν:
ἔμμεναι.

A partir de la traducción usual, que ahora adaptamos a la medida del texto griego, la sentencia se presenta en la siguiente forma:

Necesario: el decir así pensar también: lo que es: ser.

En esa forma de escribir la sentencia de ningún modo se hace más clara en su contenido. Pero lo cierto es que ahora todavía no tenemos ninguna necesidad de una claridad superior. Pues toda persona inteligente comprende lo que aquí se habla. Lo que no se entiende quizá es el simple hecho de que esa sentencia aparezca en un pensador. Y al sugerir esto nos cogemos en flagrante deslizándonos por encima de eso incomprensible.

¿Qué pasaría si viéramos aquí una posibilidad de admirarnos de que una sentencia manifiestamente evidente sea enunciada en forma tan enfática por un pensador? ¿Qué pasaría si nos admirá-

ramos de eso, y por medio de la admiración nos dejáramos indicar que quizá aquí está en juego algo merecedor de ser preguntado?

Hemos resaltado la articulación de la sentencia con el ánimo de ayudar a una mayor claridad en la región de eso que es merecedor de preguntarse. Los dos puntos añadidos en tres lugares diferentes muestran ante todo desde fuera la manera en que las palabras de la sentencia están ordenadas entre sí. Orden y disposición se dice en griego con la palabra τάξις. En la sentencia las palabras se suceden sin conexión. Están yuxtapuestas; y «yuxta», «junto a», equivale en griego a παρά. El orden de las palabras en la sentencia es paratáctico, y no coincide con el que presenta la traducción usual: «Es necesario *que* digamos *que*...». Ese doble «que» une (ata) de propio las palabras. La atadura las ordena juntamente; en griego el «juntamente» se expresa mediante σύν. Se habla de «síntesis». La traducción usual de la sentencia ordena conjuntamente las palabras de la sentencia intercalando palabras conectoras. En lo que se refiere al orden de las palabras la traducción es sintáctica.

La sintaxis es la doctrina de la proposición en el sentido más amplio. La articulación de las lenguas se entiende desde la sintaxis. Donde se encuentran lenguas en las que falta lo sintáctico su estructura se entiende en general como desviación de lo sintáctico, o como un estadio en el que todavía no se ha llegado a lo sintáctico. Así lo paratáctico se encuentra especialmente en la lengua de los pueblos primitivos. El hablar paratáctico se da también en los lenguajes articulados sintácticamente, por ejemplo, en los niños. Su modalidad coincide con la descrita, pues los niños son considerados también como primitivos. Por ejemplo, un niño dice acerca de un perro que pasa saltando: «guauguau, malo, morder». Así suena también el χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

El hecho de que una sentencia de un pensador temprano hable en forma paratáctica casa incluso extraordinariamente bien con la imagen usual que nos hacemos de aquellos pensadores a los que pertenece Parménides. Él es incluido entre los presocráticos o preplatónicos. Y esto de ninguna manera es una mera caracterización cronológica, sino que implica una valoración en cierto modo negativa. En efecto, Platón es considerado el mayor pensador, no sólo de los griegos, sino también de Occidente. ¿Por qué? No porque lo que él pensó se haya acreditado jamás como lo más

grande a partir de la tarea del pensamiento. No sabría yo decir que haya habido ningún pensador que hiciera una cosa así. Y tampoco sabría decir desde qué patrón pueda alguna vez valorarse un pensamiento como *el* más grande. Sin duda es posible valorarlo como grande. Y posiblemente el pensamiento anterior ni siquiera ha preguntado en qué tiene su propia grandeza lo pensado por Platón, dando por supuesto que la grandeza de un pensamiento descansa en cada caso en la plenitud de preguntas dignas de plantarse que arroja.

Platón es considerado el pensador más grande de Occidente porque el platonismo, es decir, lo que se tomó del pensamiento de Platón, y se transformó más tarde en el proceso de su transmisión, ha ejercido indudablemente el máximo influjo en el pensamiento occidental. ¿Pero está establecido sin más que la grandeza de un pensamiento puede ponderarse por la extensión y anchura de su influjo, así como por la amplitud de la adhesión que ha provocado? Y si los patrones han de ser la repercusión y el influjo, ¿qué sería Platón, junto con Sócrates, sin Parménides?

Platón mismo retuvo en la memoria su procedencia mucho más esencialmente que el platonismo que le siguió, a la manera como los maestros tienen un saber inextirpable y profundo de su procedencia en un grado que sus alumnos no pueden alcanzar.

Pero todavía hoy cunde el pánico en el platonismo si se le pide que vaya más allá de la filosofía interpretada por él y establecida como única vinculante. Donde se toca el tema sólo puede hacerse diciendo que el pensamiento anterior no había progresado tanto como el de Platón. Pero lo cierto es que considerar a Parménides como presocrático es más insensato que caracterizar a Kant de prehegeliano.

Ahora bien, es igualmente erróneo el procedimiento inverso, al que inducen referencias acentuadas a pensadores del tipo de Parménides. En efecto, también nos encontramos con la creencia de que los pensadores tempranos, como los primeros en la serie temporal, son también los más sobresalientes, por lo cual es recomendable filosofar sólo presocráticamente y considerar que lo demás es mera tergiversación y decadencia. Tales representaciones pueriles están realmente en uso en nuestros días. Las mencionamos solamente de cara al camino que intentamos recorrer.

En el curso de este camino llegamos a reflexionar sobre el

preguntar de un pensador y a plantearle preguntas de nuevo desde su propio pensar y sólo desde él. La tarea indicada se distingue en todas sus piezas de la exigencia frecuentemente planteada de entender a un pensador desde él mismo. Esto es imposible, pues ningún pensador, lo mismo que ningún poeta, se entiende a sí mismo. ¿Cómo podrá otro presumir de entender a un pensador, o incluso de entenderlo mejor que otros?

Querer entender a un pensador desde sí mismo no significa lo mismo que el intento de interrogar al preguntar de un pensador en lo que se refiera a las preguntas que arroja lo pensado por él. Lo primero es imposible. Lo segundo es raro y lo más difícil. Pero en nuestro camino no podemos olvidar eso más difícil en ningún momento, en ninguna de las lecciones que van a seguir. Hablar de un intento de pensar no es ninguna frase proverbial, que haya de dárselas de comedida. La expresión «intento de pensar» esgrime la pretensión de que aquí se va a recorrer un camino del *preguntar*, en el que se asumirá lo merecedor de preguntarse como único lugar de estancia del pensamiento. Pero hemos de hacer otra advertencia en relación con el opinar cotidiano, sumamente rápido en su ir y venir. Puede suceder fácilmente que muy pronto, mañana ya, se transmita el lema: «todo depende de lo merecedor de preguntarse». Y con esta exclamación se tiene la impresión de estar entre aquellos que preguntan. En la actualidad todo lo dicho o bien se vuelve inmediatamente insípido e indiferente, o bien queda suspendido en un estado capcioso contra el que el individuo no puede nada.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι

Decimos y oímos la sentencia en forma paratáctica, pero todavía en la traducción usual:

Necesario: el decir así pensar también: lo que es: ser.

Pero de ningún modo entendemos lo paratáctico como lo todavía no sintáctico. Tampoco lo valoramos como primitivo. Lo mantenemos fuera de la comparación con el hablar del niño y de los pueblos primitivos. Y también dejamos abierta la cuestión de si, cuando un niño mira a la luna y dice «luna», o expresa la mirada en una palabra formada por él mismo, no está de por medio

un hablar más originario que en la frase pulcramente labrada de un literato. ¿Debemos, pues, convertir el lenguaje y el arte de los niños en principio de un nuevo hablar y de un arte nuevo? No. Semejantes propósitos brotan de reflexiones abstractas y corresponden con toda exactitud a las maquinaciones de la época técnica, las cuales no son lo mismo que la *esencia* de la técnica.

Si caracterizamos el orden de las palabras en la sentencia como paratáctico en el sentido más amplio, eso se debe simplemente a una perplejidad. Pues la sentencia *habla* allí donde no hay palabras, en el campo intermedio entre ellas, indicado por los dos puntos.

El lenguaje de Paménides es el de un pensador, es este pensar mismo. Por eso también habla en forma distinta de la poesía más antigua de Homero.

Ahora seguimos la sentencia de Parménides palabra por palabra, sin pensar que es solamente una sucesión de palabras. Χρὴ pertenece al verbo χράω, χρῆσθαι. Allí radica la palabra ἡ χείρ, la mano; χράω, χράομαι significa «yo manejo y me mantengo así con la mano, yo uso, yo necesito»*. A partir de este uso ejercitado por el hombre intentamos indicar la *esencia* del usar. El usar de ninguna manera ha sido introducido y realizado primeramente por el hombre. «Usar» tampoco significa el mero utilizar, gastar y aprovechar. El utilizar es solamente una derivación y degeneración del usar. Por ejemplo, cuando manejamos una cosa, la mano ha de ajustarse a la cosa. En el usar late el corresponder ajustado. El auténtico usar no rebaja lo usado, sino que el usar está destinado a dejar lo usado en su esencia. Y este dejar de ninguna manera significa lo descuidado de la dejadez, o la negligencia. Por el contrario, el auténtico usar lleva lo usado por primera vez a su esencia y lo sostiene allí. El uso, así pensado, es la exigencia de que algo sea introducido en su esencia y de que el usar no deje de hacerlo. Usar es introducir en la esencia, es un cuidado de la esencia.

* Siempre que en el original hay un doble sentido de las palabras alemanas, la traducción se encuentra con dificultades. Ahora Heidegger intenta unificar en un mismo campo semántico los términos *nötig* («es necesario»), *brauchen* (en la doble acepción de «necesitar» y «usar») y *Brauch* («uso», con la doble acepción de «necesitar» y «estar en uso [ser costumbre]»). Todo ese juego con el campo semántico tiende a la primacía del «uso (ser costumbre)».

El auténtico usar no es ni un mero utilizar, ni tampoco un mero tener necesidad. Lo meramente necesitado es aprovechado desde la necesidad de lo que hace falta. El utilizar y el necesitar permanecen siempre por detrás del auténtico usar. Esto apenas está manifiesto y en general no es asunto de los mortales. En el mejor de los casos los mortales se contentan con la apariencia del usar. Por eso, lo esencial del usar nunca puede esclarecerse suficientemente por el mero contraste con el utilizar y necesitar. Hablamos de usos y costumbres, de folklore. Ya el uso significado con tal expresión nunca se ha hecho a sí mismo. Procede de otra parte y sin duda se necesita en el sentido auténtico.

Y si la palabra aparece mencionada bajo la forma de χρὴ al principio de una sentencia pensante, como es nuestro caso, podemos suponer sin incurrir en arbitrariedad que el «usar» (*brauchen*: «se usa, es necesario...») aquí mencionado se dice en un sentido elevado, y posiblemente en el sentido más alto. De ahí que traduzcamos χρὴ por «se usa...». La traducción nos induce a pensar algo que no sólo es inusual para nuestra representación, sino que además de momento no podemos menos de dejarlo sin pensar.

«Se* usa.» Eso suena como: «llueve», «truena», «hace viento», «alborea». En la gramática y en la lógica tales proposiciones se llaman frases impersonales, sin sujeto. Según esto, χρὴ sería una frase a la que le falta el sujeto. Sería una oración como la latina *pluit*, «llueve». El llover no se refiere a ninguna persona. Y, en consecuencia, la frase es impersonal. ¿O llueve la lluvia tal como relampaguea el relámpago? ¿O bien esta frase es incorrecta? Nos hundimos en la oscuridad.

Con el título de «impersonal o frases sin sujeto» hemos constatado simplemente algo negativo, y quizá ni siquiera lo hemos hecho en grado suficiente. No habríamos de hablar sobre el «se» mientras no hayamos puesto bajo la mirada el ámbito esencial que la palabra reivindica en cada caso. «Se», decimos, significa lo

* Con la forma impersonal «se» traducimos la palabra alemana *es*, por más que la correspondencia entre ambas expresiones sólo sea parcial. No todo lo que puede decirse del *es* alemán puede decirse sin más del «se» castellano. Por eso a continuación aparecen frases un poco forzadas. Sin embargo, no nos ha parecido oportuno suprimirlas.

que ni es masculino ni femenino. «Se» no significa ninguno de los dos. Sin duda alguna.

Pero ¿dónde está establecido que lo personal y la diferencia de los sexos bastan para pensar adecuadamente el «se» con ayuda de una delimitación negativa frente a ellos, es decir, para mantenerlo en lo merecedor de preguntarse. Da que pensar el hecho de que frases impersonales al estilo de: «hace viento», «truena», «florece», etc., proceden en forma especialmente insistente y frecuente del ámbito del tiempo. A este respecto hemos de entender el «tiempo» en el sentido amplio y esencial del clima y de la tormenta, que pertenecen a la faz del cielo. Nadie osará decir que la gramática y la lógica hayan esclarecido suficientemente estas frases curiosas y las hayan esclarecido con el debido cuidado. Pero no hay duda de que esto no es asunto suyo.

«Se necesita» («es necesario», «se requiere», «se usa»). ¿Quién o qué es este «se»? Planteamos la pregunta formulada, pero la planteamos demasiado pronto y en forma demasiado tosca. Pues a su vez damos por decidido sin fundamento ni reparos que este «se» puede interrogarse exclusivamente mediante el qué o el quién es el «se». El «se requiere» no indica un fenómeno celeste como el «relampaguea». El giro «se necesita» («se requiere», «se usa»), como traducción del χρὴ en la sentencia, se halla más bien en la cercanía del «da que». Este giro frecuentemente usado fue mencionado cuando intentábamos caracterizar aquello que da que pensar con anterioridad a toda otra cosa: lo más merecedor de pensarse. Eso nos da que pensar (Sobre el «da», cf. *Ser y tiempo*, § 43, final, y § 44; además: *Carta sobre el humanismo*, pp. 22 s.)*.

«Da» sin duda menciona exactamente lo contrario del «se necesita», pues lo que necesita sin duda quisiera «tener» y no puede «dar». Sin embargo, el que aduce esto ha olvidado ya de nuevo lo que subyace en el alto sentido del necesitar (en el sentido de usar): introducirse en la esencia y velar por ella. ¿No hay ahí ningún dar?

¿Qué pasaría si por primera vez a través del «se necesita» suficientemente pensado se determinara más de cerca lo que dice el «da»?

¿Qué diríamos si desde el «se usa» y «se necesita» suficientemente pensados se trasluciera el «se» en el «se necesita»?

* Trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 44 ss.

Por eso señalamos una vez más el alto sentido del necesitar aquí enunciado. Su decir se hará más claro solamente desde el conjunto de la sentencia, que habla en el sentido del χρὴ. No obstante, una reflexión más libre sobre el «se necesita» («es necesario») nos puede acercar a la cosa misma.

«Se necesita...» significa algo más esencial que «es necesario». Pues en la sentencia de Parménides no se trata ni de una necesidad en el sentido usual, ni de un rudo forzar, ni siquiera de un «tener que» en el sentido de una coacción ciega. Tales significaciones pueden insinuarse en el giro «se necesita». Pero incluso entonces hemos de pensar cada vez de dónde procede tal insinuación, hemos de plantearnos si se expresa un «se necesita» más profundamente pensado. Así sucede en Hölderlin. Mencionemos dos pasajes de poesías suyas. Con las siguientes referencias de ninguna manera creemos que Hölderlin diga lo mismo que el χρὴ, como si el pensamiento de Parménides pudiera interpretarse revistiéndolo con versos de Hölderlin.

En la última estrofa de su himno «El Ister» dice Hölderlin:

> Pero necesita la roca punzadas de puntero
> y surcos la tierra,
> sería inhóspita, sin morada.

Es inhóspito aquel lugar donde no se da la posibilidad de obtener una comida, de conseguir bebida y alimento. Allí no hay ningún morar para los mortales en el sentido del habitar. El alimento y la morada de los mortales incluyen el agua de la roca y el cereal del campo:

> Pero necesita la roca punzadas de puntero
> y surcos la tierra.

Las punzadas de puntero rompen la roca. Rompen el cauce para las aguas. Punzar en griego se dice κεντεῖν; κέντρον es el punzón. Los centauros reciben su esencia del punzar. Este punzar y abrir camino pertenecen a «lo vivificador». Así lo ve también Hölderlin, tal como lo atestigua claramente una de sus traducciones misteriosas de fragmentos de Píndaro (*Hell.* V, 2, 272). Aquí leemos:

> La idea de los centauros sin duda es la del espíritu de un torrente, en cuanto él hace camino y grutas con fuerza en la tierra que se alza originariamente sin caminos. Por eso su imagen es adecuada en lugares de la naturaleza donde la orilla es rica en rocas y grutas...

«Pero necesita la roca punzadas de puntero y surcos la tierra.» Oiríamos con demasiada fugacidad y brevedad si quisiéramos interpretar aquí el «se necesita» solamente como «pero tiene necesidad»... Pues la piedra como piedra no necesita las punzadas, lo mismo que la tierra no necesita los surcos. En cambio, la esencia de lo hospitalario y del habitar está en que requiere fuentes de agua y frutos de la tierra. «Se necesita» significa aquí: hay una recíproca pertenencia esencial entre la roca y las punzadas, entre los surcos y la tierra *dentro* del ámbito esencial que se abre con el habitar la tierra. El habitar de los mortales tiene su propio lugar. Pero su ubicación no es determinada primeramente por los lugares terrestres que carecen de senderos. Es otro el que lo mide y abre. Por primera vez a partir de allí recibe su medida el habitar de los mortales. (El hilo conductor, p. 225.)

VIII

El otro lugar de la poesía de Hölderlin lo encontramos en el himno «Los titanes»:

> Pues bajo la medida
> se necesita también lo tosco
> para que se conozca lo puro.

«Bajo la medida» significa para Hölderlin bajo el cielo. Pero según la poesía posterior, que comienza: «En apacible azul florece...», la faz del cielo es aquello en lo que se esconde el Dios desconocido. «Bajo la medida», es decir, bajo el cielo así visto, es el lugar donde los mortales habitan la tierra. En la tierra misma no hay ninguna medida. La medida no puede tomarse de la tierra, pues ésta por sí misma no puede ser tierra habitable.

> ... bajo la medida
> se necesita también lo tosco.

Lo tosco no se añade a lo puro como un elemento nuevo. Lo puro no necesita lo tosco. Pero sí se requiere que lo puro se revele como lo puro y con ello como lo otro, e igualmente que ello mismo emita una esencia, lo tosco. «... bajo la medida», es decir, en la tierra bajo el cielo lo puro mismo solamente puede ser como lo puro en cuanto llama hacia sí lo rudo, hacia la cercanía de la esencia y lo mantiene allí. Con ello no es afirmado lo rudo. Y, sin

embargo, esto se da con razón, es decir, de acuerdo con la esencia, como lo así necesitado.

Todo lo indicado sigue siendo difícil de pensar. No puede captarse con la simple dialéctica del sí y del no. Y además están siempre al acecho posibles tergiversaciones. Pues ni se trata de una tosca justificación de lo rudo, tomado por sí mismo, ni aparece lo rudo solamente en la función de lo que debe derribarse, a fin de que aparezca una cosa pura tomada para sí. Pues «bajo la medida» no se da ni la tiranía de lo puro, ni el despotismo de lo rudo, separado de lo otro, de otro que cada uno de ellos necesita.

A su vez el «se necesita» tiene una dimensión esencial a partir de la cual se concede y garantiza a los mortales el habitar en esta tierra, dándoles así abrigo. Una esencia más profunda todavía de la expresión comentada late en la octava estrofa del himno «El Rin». Sin embargo, no estamos preparados para someterla a reflexión.

Al traducir el χρὴ de la sentencia de Parménides por el «se necesita» (en alemán, *Es brauchet*), dejamos entrever también una significación del χρὴ que se insinúa en la palabra fundamental, y sería la de «se usa». En efecto, χράομαι es el utilizar manejando, que de tal manera se ha dirigido desde siempre a lo manejado, que corresponde a su esencia, y así la hace aparecer mediante el uso.

Sin embargo, el pensamiento apenas puede presentir la alta significación del χρὴ: «se necesita» («se usa»), que habla en la sentencia del filósofo griego. Lo que ha de pensarse en dicha sentencia, «se necesita» («es necesario»), nunca explicada por Parménides, esconde un sentido esencialmente más profundo y amplio que el contenido en el lenguaje de Hölderlin. Quizá podamos oírlo de propio por primera vez cuando ponderemos el «se necesita» que comienza a hablar en el χρὴ de la sentencia de Parménides.

Lo que necesita introduce lo necesitado en lo propio de su esencia y lo conserva allí. Este introducir y conservar caracteriza el necesitar aquí mencionado, pero de ninguna manera agota su esencia. El necesitar que ha de pensarse en esta manera ya no es jamás asunto de la acción y de la producción humana. A la inversa, el hacer y omitir de los mortales pertenece al ámbito de exigencia del χρὴ. El «necesitar» manda lo necesitado a su propia esencia. En este necesitar se esconde un mandato, una llamada.

En el χρὴ de la sentencia de Parménides se menciona un mandato, aunque no sea pensado o tratado de propio. Todo nombrar inicial y auténtico dice algo no pronunciado, de tal manera que queda allí algo no hablado.

χρὴ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε
Se necesita: el decir así pensar también...

Aquí los verbos griegos λέγειν y νοεῖν están correctamente traducidos de acuerdo con el diccionario. Según la información que éste da, el significado de λέγειν es decir y el de νοεῖν es pensar. Pero, ¿qué significa «decir»? ¿Qué significa «pensar»? El diccionario, que registra λέγειν como decir y νοεῖν como pensar, da a entender que el significado de ambas palabras es la cosa mejor estipulada del mundo. Y en cierto modo esto es así.

Ahora bien, ese caso ordinario no es el de la sentencia de Parménides. Ni es tampoco una traducción ante la que se vea situado un diálogo pensante con la sentencia.

No advertimos en absoluto cuán violenta y toscamente lo ponemos todo al revés y lo sumergimos en la confusión por la traducción usual, precisamente porque es correcta según el léxico. No se nos ocurre en absoluto que al final, o mejor dicho, en nuestro contexto, al principio del pensamiento occidental la sentencia de Parménides nos transmite por primera vez lo que significa pensar. Por eso no damos en el blanco del asunto cuando en la traducción utilizamos la palabra «pensamiento». Pues suponemos con ello que el texto griego habla ya del pensamiento como una cosa claramente decidida, siendo así que conduce por primera vez a la esencia del pensar. Tomados los términos por sí mismos, ni λέγειν ni νοεῖν puede traducirse con la palabra «pensar».

Pero hemos oído con bastante frecuencia que la lógica, como la doctrina del λόγος y de su λέγειν, es la doctrina del pensamiento. Según eso, en el λέγειν tomado por sí mismo se significa ya el «pensar». Eso es cierto, y lo mismo puede decirse en igual manera del νοεῖν. Pues, en efecto, también esta palabra es utilizada en Platón y en Aristóteles para la caracterización del pensamiento.

Pensar es además δια-λέγεσθαι y δια-νοεῖσθαι. Ambos, λέγειν y νοεῖν, se muestran como los decisivos rasgos esenciales del pensamiento. Pero ¿dónde? Y ¿cuándo? Por primera vez en la consu-

mación del pensamiento griego en Platón y en Aristóteles. Ahora bien, nosotros retrotraemos la pregunta al mandato que por primera vez llamó el λέγειν y el νοεῖν a aquella esencia que, a continuación, se limitó en forma tal que lo decidido allí hizo que en adelante la lógica administrara el pensamiento.

... το λέγειν τε νοεῖν τε: «el λέγειν así (el) νοεῖν también», es decir, ambos en su pertenencia recíproca constituyen aquello a partir de lo cual la esencia del pensamiento comienza por primera vez a salir a la luz en sus rasgos esenciales.

Una simple observación exterior habría de poner de manifiesto que la traducción usual arrastra algo inadmisible, por no decir imposible. Para seguirla se requiere evidentemente un presupuesto, a saber, que Parménides es un pensador que, sobre todo en la sentencia comentada, pone deliberadamente sus palabras. Pero ahora, para ver la dificultad en cuestión, tenemos que atenernos a la traducción usual:

Necesario: el decir y así pensar también que el ente es.

Esto, que lo que es, es, ha de decirse y pensarse. Se acentuó lo importante y sorprendente de la frase «lo que es es». Pero ¿puede semejante frase decirse alguna vez y luego pensarse? ¿No ha de ser a la inversa, que primero hemos de haber pensado la frase, aunque sea en forma indeterminada, y luego decirla, supuesto que la palabra λέγειν esté muy alejada de la significación: andar diciendo algo sin pensar? La sentencia no pide indudablemente que primero se hable de que el ente es, para pensar luego sobre ello.

Pero ¿cómo, sin embargo, la sentencia puede nombrar el λέγειν antes que el νοεῖν, siendo así que ambos no son exigidos meramente por un indeterminado «es necesario», sino que constituyen lo que introduce el «se necesita» en la esencia y lo mantiene en ella? Sólo superaremos esta dificultad que nos plantea la traducción usual si no traducimos sin pensar λέγειν y νοεῖν, si no traducimos λέγειν por «decir», ni νοεῖν por «pensar».

Λέγειν significa indudablemente «decir, relatar, narrar». Esto es cierto. Pero volvemos a preguntar: ¿qué significa pensar en el universo mundo? En el hecho de que λέγειν significa «decir» no podemos poner nada en tela de juicio. Pero es igualmente seguro

que λέγειν, entendido como «decir», no significa el hablar en el sentido de la actividad de los instrumentos lingüísticos tal como los poseemos: boca y lengua, el recinto de los dientes, la laringe y la respiración, etcétera.

Empecemos por decir finalmente qué significa «decir». Pensemos finalmente *por qué* y en qué manera los griegos denominan el «decir» mediante la palabra λέγειν. Pues λέγειν no significa en ninguna manera «hablar». La significación de λέγειν no está referida necesariamente al lenguaje y al acontecer del mismo. El verbo λέγειν es la misma palabra que el latín *legere* y que el alemán *legen* («poner»). Cuando alguien hace (o pone delante) una propuesta, con ello no entendemos que él traslada el papel a la mesa, sino que comenta la propuesta. Cuando alguien comenta un suceso, esto es un exponer. Si pensamos una cosa a vueltas con nosotros mismos, la reflexionamos, es decir, la ponemos (o doblamos) sobre ella (en alemán, *überlegen*). Poner delante, exponer, reflexionar, todo eso que guarda relación con la palabra «poner», equivale al griego λέγειν. Esta palabra nunca significa para los griegos, como si saliera de la pura nada, algo así como «decir»; más bien, a la inversa, los griegos entienden el decir desde el poner delante, el exponer, el reflexionar, y por eso llaman λέγειν a este «poner».

De acuerdo con ello se determina también la significación de la palabra λόγος. Parménides mismo nos dice en otro lugar con toda la claridad deseable lo que significa λόγος. En el fragmento VII el pensador es mantenido lejos del rodeo del pensamiento y al mismo tiempo es preservado frente al otro camino que también se puede recorrer, a saber, frente a aquel camino que normalmente recorren los mortales. Pero de suyo este camino nunca conduce a lo que ha de pensarse. Sin embargo, la admonición frente al camino usual de los mortales de ninguna manera significa el rechazo de este camino. El prevenir frente... es una especie de preservar de... En la prevención habla un mandato, el de tener cuidado y guardarse de algo... En el texto siguiente el pensador previene del camino usual de los mortales, a saber, de que el opinar usual, que tiene ya formado el juicio sobre todas y cada una de las cosas, sea tenido por *el* camino del pensamiento, como si lo universalmente válido y el acostumbrarse a esto debiera ser ya lo verdadero. La prevención está expresada en las siguientes palabras:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι...
Y no te fuerce la costumbre, muy usual, por este camino, (a saber)
dejar que se enseñoreen ojos sin mirada y oído ruidoso
y lengua, discrimina más bien en el reflexionar...

Aquí λόγος se distingue con firmeza de todo mirar y parar oídos sin reflexión y de las habladurías. Γλῶσσα, la lengua, el mero hablar sin circunspección, está en el texto inmediatamente en extrema (y casi dura) oposición con el λόγος, la reflexión. En lugar de hablar con lengua descontrolada y sin fundamento de todas y cada una de las cosas se exige un λέγειν del λόγος, y sólo así se llega al κρίνειν: «deslindar, resaltar y disminuir». En esa crisis descansa lo crítico.

Pero preguntamos de nuevo: ¿qué significa λέγειν? Queda todo muy lejos de un juego etimológico si resaltamos que λέγειν ciertamente significa decir, pero el decir es para los griegos esencialmente un poner. ¡Qué curioso! ¿El decir ha de significar un poner? ¡Qué extraña es la pretensión de que el hablar del habla haya de representarse como un poner! ¿Queremos hacer con esta referencia que se tambalee toda la ciencia y la filosofía del lenguaje en sus fundamentos y desenmascararla como una apariencia? Sin duda alguna. Pero ¿qué es el poner mismo? Con esta pregunta *comienza* por primera vez el esclarecimiento de la esencia del λέγειν como poner. Este esclarecimiento no puede ofrecerse aquí en forma extensa (cf. «*Logos*», aportación al escrito de homenaje a Hans Jantzen, 1952, editado por Kurt Bauch).

Si colocamos y ponemos delante algo, hacemos que yazca, y entonces eso es un ser yacente ante nosotros. Pero algo puede yacer ante nosotros sin que seamos nosotros los que hemos llegado a ponerlo. Yacen ante nosotros el mar, las montañas. Yacer en griego equivale a κεῖσθαι. Lo subyacente es el ὑποκείμενον, en latín *subiectum*. Es algo que yace ante nosotros: el mar, o un pueblo, o una casa, o cosas parecidas. Sólo una mínima parte de lo que así yace ante nosotros la ha puesto el hombre en la situación en que está, y esa mínima parte la ha puesto solamente con ayuda de lo que subyacía ya ante él. Las piedras de los muros de una casa proceden de una roca que ya se había formado.

Los griegos de ninguna manera piensan el yacer así entendido

en contraposición al estar en sí. El que yace no es por primera vez un árbol caído, sino que también y precisamente un árbol que está en pie es yacente lo mismo que el mar. De acuerdo con esto la palabra griega θέσις no significa en primera línea poner y posición, sino lo puesto; lo que se ha puesto, lo que se ha asentado y así yace ante nosotros. Θέσις es la situación en que algo yace.

Cuando, por ejemplo, Platón al final del libro VI de la *Política* habla de las ὑπόθεσις con ocasión de la caracterización del procedimiento de la matemática, θέσις no significa ni hipótesis («suposición») en el sentido moderno, ni solamente un «mero presupuesto»; más bien, ὑπόθεσις es la base, la situación del fundamento, lo que subyace ya para la matemática: lo curvo, lo recto, las figuras, los ángulos. Esta situación previa como lo que yace ya, las ὑποθέσεις, es caracterizada como ὡς παντὶ φανερά 510d: como lo manifiesto ya para todos, que en cuanto tal dejamos estar allí.

Sin embargo, lo que yace previamente no es en modo alguno lo que está allá atrás, en el sentido de la distancia. Lo que yace es lo más cercano de todo. Es lo que ha llegado antes. Pero normalmente nosotros no lo vemos en su comparecer.

Platón, en aquel pasaje famoso, ve lo que todo pensador debe ver cada vez de nuevo, pues de otro modo no sería un pensador, a saber, que todo lo que yace es ambivalente. Esa ambivalencia aparece por primera vez y, como veremos, de manera decisiva en la sentencia de Parménides.

Incluso allí donde la significación del griego θέσις se acerca a lo que nosotros designamos con el poner y colocar, para los griegos lo puesto significa siempre lo que ha llegado a yacer y, por tanto, lo yacente. Lo puesto es lo dejado libre en su puesto, no lo producido por nuestra acción y, en ese sentido, dependiente de nosotros. A consecuencia del uso posterior de los términos «tesis», «antítesis» y «síntesis», sobre todo en Kant y en el Idealismo alemán, en la palabra «tesis» vemos inmediata y exclusivamente la acción espontánea y el movimiento del sujeto que representa. A partir de aquí nos resulta difícil percibir puramente lo que dice la palabra griega, a tenor de la cual la θέσις se refiere al estar colocado y estar yacente.

Lo esencial en el yacer no es la oposición al estar; más bien, en ambos, en lo que yace y en lo que está en pie, actúa como

esencial el hecho de que lo uno y lo otro aparece procediendo de sí mismo. Así hoy en el negocio librero hablamos todavía de una nueva aparición. El libro ha aparecido, es decir, yace ahora, está ahí, haciendo acto de presencia puede afectarnos ahora. La editorial que edita el libro nos lo trae aquí.

El poner, λέγειν, afecta a lo yacente. Poner es hacer que algo yazca. Si decimos algo acerca de algo, dejamos que yazca como esto y lo otro, y a la vez hacemos que aparezca. Traer a una aparición y dejar yacer es la esencia que los griegos piensan en el λέγειν y en el λόγος.

La esencia del decir no se determina desde la dimensión sonora de los signos verbales. La esencia del lenguaje se ilumina desde la relación de lo yacente con el hacer yacer. Pero esta esencia del lenguaje permanece encubierta para los griegos. Ellos nunca resaltaron o cuestionaron de propio esa esencia del lenguaje. Sin embargo, su decir se mueve en medio de ella.

Las relaciones aquí mencionadas pesan tanto y tienen tal alcance que permanecen en lo sencillo. Por eso pasan constantemente desapercibidas, y pasan desapercibidas con una pertinacia apenas imaginable. Al saber de muchas cosas en nuestros días le falta aún todo sentido para ponderar las relaciones aquí señaladas. Cuando en la sentencia de Parménides traducimos τὸ λέγειν por «decir», esto es correcto en lo referente al léxico, pero no dice nada. Por el contrario, la traducción nos enreda en una pretensión imposible. Habríamos de suponer, en efecto, que para Parménides primero es necesario el decir y luego ha de seguir el pensar. Pero si traducimos τὸ λέγειν en el sentido de lo esclarecido anteriormente, entonces χρὴ: τὸ λέγειν significa... se necesita: el poner, dejar yacer...

Por primera vez ahora queda libre la mirada para lo que sigue. Pero tampoco ahora, y ahora menos todavía, podemos traducir el νοεῖν que sigue por «pensar», término que la traducción usual pone en juego tan impensadamente como en el caso de la traducción de νοεῖν por «decir».

Si traducimos νοεῖν por «percibir», procedemos con mayor prudencia que si decimos sin vacilar «pensar» y suponemos que lo dicho se entiende con toda naturalidad. Ahora bien, por el hecho de que ahora en la traducción de νοεῖν la palabra «pensar» es sustituida por «percibir», de nuevo no ganamos nada mientras

no entremos en el asunto designado con νοεῖν. Sobre todo no podemos considerar la palabra «percibir» como la traducción completamente adecuada, máxime si tomamos «percibir» en el sentido que se insinúa en la frase «percibimos un ruido».

Aquí «percibir» significa lo mismo que recibir. El νοεῖν así traducido, haciendo uso de una distinción de Kant, apunta en la dirección de la significación de la percepción como receptividad, en contraposición a la espontaneidad, en virtud de la cual nos situamos de esta o la otra manera en relación con lo percibido. En la percepción receptiva permanecemos pasivos, sin la toma de posición activa frente a lo percibido. Pero una recepción pasiva de ese tipo es lo que precisamente no significa la palabra νοεῖν. Por eso yo he acentuado en mis lecciones dese hace años que en el νοεῖν como percibir se da a la vez el rasgo de ponerse a hacer algo.

En el νοεῖν nos afecta de tal manera lo percibido, que nos proponemos de propio emprender algo con ello. Pero ¿hacia dónde asumimos lo que ha de percibirse? ¿Cómo lo acometemos? Lo tomamos en consideración. Y lo tomado en consideración es dejado tal como es. El tomar en consideración no se pone a hacer cosas en lo así tomado. El «tomar en consideración» es un parar mientes.

Νοεῖν es tomar en consideración algo. La palabra principal en relación con νοεῖν, a saber, νόος, νοῦς, originariamente significa casi lo mismo que lo indicado antes como la significación fundamental de pensamiento, a saber, «devoción, memoria». Los giros ἐν νοῷ ἔχειν y χαῖρε νόῳ, usuales en griego, no pueden traducirse por «conservar en la razón» o «él se alegró en la razón», sino que han de traducirse: χαῖρε νόῳ, «él se alegró en el corazón»; ἐν νοῶ ἔχειν, «retener en el recuerdo». (El hilo conductor, p. 226.)

IX

Traducimos λέγειν por «dejar que yazca»; νοεῖν por «tomar en consideración». Esta traducción no sólo es objetiva, sino que además es más clara. Desglosamos y fijamos lo esencial en cuatro puntos:

1. La traducción esclarece por qué y en qué manera el λέγειν precede al νοεῖν y por eso es mencionado en primer lugar. El dejar que yazca nos ha de traer algo, que, como yacente allí, puede tomarse en consideración. El λέγειν precede al νοεῖν ya en el sentido de que ha de realizarse antes para que el νοεῖν encuentre algo previo, que puede tomarse en consideración. Pero λέγειν va más allá de νοεῖν sobre todo en el sentido de que, lo que toma en consideración el νοεῖν, lo congrega a su vez y lo custodia como congregado; pues λέγειν, como un poner, es a la vez un leer. Bajo este término se entiende normalmente sólo que nosotros captamos y recorremos una escritura y lo allí escrito. Y esto sucede de tal manera que nosotros reunimos las letras. Sin este reunir, es decir, sin esta recolección, en el sentido del espigueo y del cosechar la uva, no seríamos capaces de leer una palabra, por más agudamente que observáramos los signos de la escritura.

2. Por tanto, λέγειν y νοεῖν no sólo están ordenados en una serie sucesiva, ahora lo primero y luego lo segundo, sino que el uno está dispuesto dentro del otro. El λέγειν, el dejar que yazca, por naturaleza y desde sí mismo se desarrolla hacia el νοεῖν. Lo que aquí llamamos dejar que yazca es todo menos un indiferente y

transitorio dejar yacer. Por ejemplo, si dejamos yacer el mar ante nosotros, tal como de hecho yace, entonces en el λέγειν estamos ya manteniendo bajo nuestra atención lo que yace, lo hemos tomado ya en consideración. Tácitamente el λέγειν está empeñado en el νοεῖν.

A la inversa, el νοεῖν sigue siendo siempre un λέγειν. Si tomamos en consideración lo que yace ante nosotros, prestamos atención a su yacer. En la atención nos concentramos en lo que está presente ante nosotros y congregamos lo tomado en consideración. ¿Hacia dónde? Hacia nada más que hacia ello mismo, para que aparezca tal como yace desde sí mismo. Entonces el lenguaje de la sentencia es sumamente cauteloso. No se limita a unir el λέγειν con el νοεῖν mediante καί, mediante un «y», sino que la sentencia dice: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Este τε-τε tiene un significado de reciprocidad y dice: λέγειν y νοεῖν, el dejar que yazca y el tomar en consideración están referidos entre sí y se compenetran en forma alternante. La relación entre λέγειν y νοεῖν no es ninguna yuxtaposición de cosas y formas de conducta extrañas entre sí. La relación es una estructura hecha de cosas donde la una mira a la otra, es decir, de cosas emparentadas entre sí. Por eso, traducimos el τὸ λέγειν τε νοεῖν τε por: el dejar que yazca (a saber, como esto que) en el tomar en consideración (se toma también como aquello que yace).

3. Mediante esta traducción no sólo se resalta adecuadamente la significación de ambas palabras, λέγειν y νοεῖν, sino que se hace escuchar la sentencia en lo que ella habla. La sentencia no presupone lo que significa pensar, sino que apunta a los rasgos fundamentales de lo que luego se determina como pensar. A través de la estructura de λέγειν y νοεῖν se anuncia por primera vez lo que significa pensar. Por primera vez aquí se prepara la posible limitación del pensamiento al concepto fijado por la lógica. Tanto el λέγειν como el νοεῖν, cada uno desde su estructura, llevan a cabo lo que más tarde se llamará de propio y sólo por corto tiempo ἀληθεύειν: desocultar y mantener desocultado lo desvelado.

La esencia velada de λέγειν y νοεῖν se debe a que éstos corresponden a lo no oculto y a su desocultación. A partir de aquí presentimos en qué manera el χρή, bajo el cual está la estructura de λέγειν y νοεῖν, se expresa mediante la ἀλήθεια. Para ver más claramente esto se requeriría una traducción de todo el exordio de lo

que se acostumbra a llamar «poema doctrinal» de Parménides. Primero hemos de pensar otra cosa. Esto conduce por supuesto a lo nombrado, que, sin ser tratado de propio, irradia en aquello a lo que apunta el final de la lección.

La estructura de λέγειν y νοεῖν es de tal tipo que no descansa en sí misma. El dejar en su presencia y el tomar en consideración remiten en sí mismos a aquello que les afecta y, con ello, por primera vez los determina completamente. En consecuencia, la esencia del pensamiento no puede determinarse ni por el λέγειν, tomado por sí mismo, ni por el νοεῖν, tomado también por sí mismo; y ni siquiera puede determinarse suficientemente por la conjunción de ambos como estructura.

De todos modos, más tarde se recorrerán estos caminos. El pensamiento se convertirá en λέγειν del λόγος en el sentido del enunciado. Y a la vez el pensar pasará a ser un νοεῖν en el sentido del percibir y de la razón. Ambas determinaciones del pensamiento se enlazan y desde este entrelazamiento determinan lo que en adelante se llama pensamiento en la tradición occidental de Europa.

El enlace entre λέγειν y νοεῖν como enunciado y razón se sedimenta en lo que los romanos llaman *ratio*. El pensamiento se presenta entonces como lo racional. *Ratio* viene del verbo *reor*. *Reor* significa: tomar algo por algo: νοεῖν; lo cual equivale a la vez a: exponer algo como algo: λέγειν. La *ratio* se convierte en razón. Acerca de ella trata la lógica. La obra principal de Kant, la *Crítica de la razón pura*, trata el tema del título por el camino de una lógica y una dialéctica.

Ahora bien, en la *ratio* desaparece la esencia originaria de λέγειν y νοεῖν. Con el desarrollo del dominio de la *ratio* se invierten todas las relaciones. Pues ahora la filosofía medieval y la moderna explican la esencia *griega* del λέγειν y νοεῖν, del λόγος y νοῦς desde *su* concepto de la *ratio*. Pero esta aclaración ya no aclara nada, sino que oscurece. La Ilustración oscurece el origen esencial del pensamiento. Cierra todo camino hacia el pensamiento de los griegos. Pero esto no significa que la filosofía posterior a la griega sea falsa y errónea. Significa a lo sumo que la filosofía, a pesar de toda lógica y dialéctica, no llega a tratar la pregunta ¿qué significa pensar? De esta pregunta oculta se aleja tanto más

la filosofía cuanto más es conducida a la idea de que el pensamiento ha de comenzar por la duda.

4. Si escuchamos más exactamente lo que hasta ahora dicen λέγειν y νοεῖν a través de la traducción, si en la estructura de ambos buscamos la primera aparición de los rasgos esenciales del pensamiento, nos guardaremos bien de tomar inmediatamente lo dicho en la sentencia por una definición rígida sobre el pensamiento. Si, por otra parte, nos acercamos a ella con cautela, encontraremos allí algo extraño. Y la extrañeza no ha de atenuarse para nada.

El νοεῖν, en el tomar en consideración, está determinado por el λέγειν. Y esto significa dos cosas.

En primer lugar, el νοεῖν se desarrolla desde el λέγειν. El tomar no es ningún agarrar, sino un dejar que llegue lo que yace en nuestra presencia. Por otra parte, νοεῖν se mantiene en el λέγειν. El tomar en consideración pertenece a la congregación en la que lo yacente ante nosotros es albergado como tal.

La estructura de λέγειν y νοεῖν es el rasgo fundamental del pensamiento, que aquí se mueve en el ámbito de su esencia. Por esto, el pensamiento no es un agarrar, ni un intervenir en lo que yace en nuestra presencia, ni un ataque en contra. Lo que yace en nuestra presencia no es elaborado con asideros en el λέγειν y νοεῖν. El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión. Eso de ninguna manera se debe a que ahí el pensamiento esté todavía por desarrollar. Más bien, el pensamiento que se desarrolla todavía no es encerrado en límites, que circunscriben en cuanto ponen barreras al desarrollo de su esencia. Pero la limitación posterior no se considera como una pérdida y un defecto, sino como el único logro que el pensamiento puede ofrecer cuando su trabajo se lleva a cabo bajo la modalidad del concepto que aprehende.

Pero todo el gran pensamiento de los filósofos griegos, incluido Aristóteles, piensa sin concepto. ¿Es por eso el pensamiento inexacto y carente de agudeza? ¡No! Todo lo contrario: piensa en consonancia con la cosa. Y esto significa a la vez: el pensamiento permanece en su camino. Ése es el camino hacia lo merecedor de preguntarse. Lo que es el ente en su ser sigue siendo

también para Aristóteles una pregunta constante. Al final del libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929)* llamo la atención sobre una frase del tratado de Aristóteles acerca de la *Metafísica*, una frase olvidada desde hace tiempo, cuyo texto es:

> καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν...
> ¿Qué es el ente?, es algo buscado de antiguo y también ahora y siempre y, con ello, algo que no ofrece ninguna salida...

Pero nada adelantamos con citar ahora de nuevo esta frase de Aristóteles si nos pasa desapercibido que él exige siempre la entrada en el camino de lo merecedor de pensarse. El aferrarse a tal preguntar separa a este pensador llamado Aristóteles por un abismo de todo aristotelismo, que, como cualquier escuela de seguidores, falsifica lo merecedor de preguntarse trocándolo en una respuesta. Pero donde no se sigue el camino de Aristóteles, lo merecedor de preguntarse se convierte en algo meramente dudoso. Esto se muestra entonces como lo inseguro, quebradizo y frágil, que amenaza con descomponerse. Por eso es necesario asegurar, introducir un seguro que lo junte todo en una seguridad abarcable con la vista. Esta composición aseguradora es el sistema (σύστημα). Impone su dominio lo sistemático y la representación formadora de sistema a través de conceptos.

Concepto y sistema son extraños por igual al pensamiento griego. Y en consecuencia éste permanece distinto desde su base de la nueva forma de pensar en Kierkegaard y Nietzsche, que ciertamente piensan de propio contra el sistema, pero precisamente por eso siguen cautivos bajo el señorío del sistema. Kierkegaard, por la mediación de la metafísica de Hegel, sigue pendiente en su entera producción, por una parte, de un aristotelismo dogmático, que nada tiene que envidiar al de la Escolástica medieval, y, por otra parte, de la subjetividad del Idealismo alemán. Ninguna persona razonable negará los impulsos salidos de Kierkegaard en orden a la renovación de lo «existencial». Y, sin embargo, no hay en Kierkegaard la menor relación con la pregunta decisiva por la esencia del ser.

* Trad. de G. Ibschner Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, [2]1993.

Nosotros, en cambio, hemos de introducir aquí una perspectiva diferente. La interpretación del pensamiento griego a la luz del moderno pensamiento conceptual no sólo es inadecuada a aquél, sino que impide además que nosotros seamos interpelados por lo merecedor de preguntarse en el pensamiento griego, y a una con ello nos mantengamos siempre en una exigencia mayor del preguntar. De todos modos, no hemos de descuidar la reflexión en torno a la cuestión de por qué razón y por qué caminos precisamente el pensamiento de los griegos preparó y no pudo menos de sugerir la formación del pensamiento en el sentido de la representación conceptual. En el camino que ahora hemos emprendido es necesario ver que nuestra representación actual, mientras se mantenga rígida en sí misma, se obstruye el camino hacia el comienzo y, en consecuencia, hacia el rasgo fundamental del pensamiento occidental. Lo cual se pone de manifiesto en las traducciones mismas y, en el caso que nos ocupa, en la de:

χρὴ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

frase que nosotros traducimos ahora por:

Es necesario: dejar que yazca y también tomar en consideración...

Sin embargo, hemos de advertir que es necesario el λέγειν y el νοεῖν no sólo de manera general, como si se tratara solamente de una incitación a la atención en todo representar, como si la sentencia, expresada en la traducción usual, hubiera de decir: es necesario que pensemos. Más bien, la sentencia no hace sino introducir a la irradiación de la esencia del pensamiento.

Ahora bien, ¿desde dónde está determinada esta esencia por su parte? Simplemente desde aquello a lo que el λέγειν y el νοεῖν se refieren. Y eso es mencionado en la palabra que sigue, a saber: ἐόν. El término es traducido por «ente». Y más tarde la palabra pasa a ser simplemente ὄν. La ε desaparece, pero precisamente este sonido de ε menciona el tronco de la palabra: ἐ, ἐς, ἔστιν, en latín *est* y en castellano «es». Nosotros no traducimos ἐόν por «el ente», pues en griego falta el artículo. Y precisamente la falta de artículo aumenta lo extraño. Con ἐόν se designa aquello en lo que el dejar que yazca y el tomar en consideración están arraigados.

Cuando ἐόν se traduce por «ente», en el plano del léxico la traducción es tan correcta como cuando la palabra λέγειν es traducida por «decir». Y nosotros entendemos sin dificultades la palabra traductora, a saber, «ente», por lo menos mientras nuestro representar y pensar se mueve en lo incuestionado y en la medianía de lo acostumbrado. (El hilo conductor, p. 230.)

X

Pero si queremos comprobar lo que cada uno se representa cuando oye o pronuncia la palabra «ente», nos encontramos con las más diversas y sorprendentes observaciones. A este respecto hemos de atender a una curiosa confusión y reconocer posiblemente que el tan cacareado caos del estado actual del mundo está ya en juego en ámbitos tan poco llamativos como es a primera vista la esfera de significación de esta palabra. Y quizá el así llamado caos incluso tiene aquí su raíz. Sin embargo, es más llamativo todavía que, a pesar de todo, nos entendemos. Todo ha sido llevado a un mismo denominador, que nos menciona lo que constantemente se entiende por un «ente». Estamos siempre en condiciones de mostrar inmediatamente por cualesquiera indicaciones lo que significa la palabra «ente». Señalamos los montes, el mar, el bosque, el corcel, la nave, el cielo, a Dios, el torneo, la asamblea del pueblo. Y las indicaciones son acertadas.

Pero a partir de ahí ¿quién es capaz de entender una sentencia griega como la que dice: es *necesario* dejar que permanezca... lo que yace ante nosotros. El λέγειν, el dejar que yazca, sobra en igual medida que la palabra posterior νοεῖν. Pues los mortales perciben por sí mismos y de manera constante lo que yace ante ellos. Observan en sus rasgos las montañas y el mar durante los viajes. Observan los signos del cielo y atienden a las señales de los dioses. Se examinan a sí mismos en la contienda. Se prestan atención recíprocamente en el festín y en la asamblea popular. El de-

jar que el ἐόν yazca y el atender al mismo, al ente, es algo que se hace automáticamente, es decir, por el hecho de que se dan seres tales como los hombres. Éstos no necesitan ninguna adjudicación especial en orden al λέγειν y al νοεῖν. Y nada saben acerca de semejante adjudicación.

No obstante, la sentencia habla y dice: χρή... Es necesario dejar que yazca y también tomar en consideración, ἐόν, ente. Pero la sentencia no termina con ἐόν. En la sentencia la última palabra pronunciada es: ἐόν ἔμμεναι. El infinitivo ἔμμεναι, lo mismo que ἔσμεναι, es una forma más antigua de εἶναι y significa: ser.

> Es necesario: dejar que yazca y también tomar en consideración: ente: ser.

¿De qué hablamos ahora cuando pronunciamos estas palabras? Nos comportamos con ellas como con nueces vacías. «Ente» y «ser» apenas pasan de ser palabras triviales. No obstante, a la vez tenemos todavía conocimientos históricos de que con estas palabras la filosofía menciona desde antiguo el tema al que van dirigidos sus esfuerzos. Nos hallamos en una situación singular.

Por una parte, las palabras «ente» y «ser» no dicen nada palpable. Y, por otra parte, son los títulos supremos de la filosofía. Ahora bien, cuando estos títulos se toman en un sentido estricto, suenan a la vez como cuerpos extraños en el lenguaje. Perturban el buen sonido y el curso sencillo de un hablar sin artificios. A la postre sopla un aire glacial en torno a estas palabras. No se sabe a ciencia cierta de donde proceden ellas, si de aquello que mencionan, o de la manera enfriada y muerta por la que animan todo hablar y escribir filosófico.

Pero esto es miserable para aquel que no quiere llevarse a engaños, ni dejarse confundir por el griterío en torno al ser y a la existencia.

Con medios tan pobres, con las volubles y vacías palabras «ente» y «ser», ¿hemos de impugnar la traducción de la sentencia de Parménides y en concreto la traducción de las palabras finales, en las que sin duda está la clave del asunto?

Tales palabras son: ἐόν: ἔμμεναι. La sentencia pretende decirnos qué es aquello que llama a los mortales al pensamiento, en tanto los incluye e instala en los rasgos fundamentales del pensar,

en la estructura de λέγειν y νοεῖν. Sin embargo, en la sentencia oímos primeramente tan sólo esto, que λέγειν y νοεῖν por su parte se refieren al ἐόν: ἔμμεναι. Digamos que ahí está el objeto de su referencia. ¿λέγειν y νοεῖν han venido a parar casualmente a este objeto, que no es ningún objeto? Sin duda no es así. Pues la sentencia dice ya en su primera palabra: χρή: «es necesario...».

¿Mas por qué y en qué manera el dejar que yazca y el tomar en consideración se refieren al ἐόν ἔμμεναι, a «ente», a «ser»? Es necesaria la relación a esto. Ahora bien, ¿quién o qué necesita la referencia del λέγειν y νοεῖν al ἐόν ἔμμεναι? ¿Necesita el «ente», necesita el «ser», el dejar que yazca y el tomar en consideración?

¿No puede ser el ente sin que haya hombres que lo tomen en consideración? Desde tiempos antiguos está en curso la fórmula de que el ente es «en sí» ¿También es «en sí» dicha expresión? ¿O bien dicha expresión, junto con lo que ella piensa, está bajo un mandato? El mandato que llama al pensamiento, ¿parte del ente, o del ser, o de ambos, o de ninguno de los dos? Tal como podría parecer, ¿no es el ἐόν ἔμμεναι *solamente* el objeto para el λέγειν y el νοεῖν? El ἐόν ἔμμεναι, el «ente», el «ser», ¿no es más bien el sujeto que primeramente atrae hacia sí y refiere necesariamente a sí todo λέγειν y νοεῖν? Pero hablar de «sujeto» y «objeto» es aquí el más tosco recurso con el que podamos caracterizar ahora la relación que aparece en la lejanía.

Para aclararnos en torno al tema, e incluso para poder preguntar con acierto en torno a él, primeramente hemos de esclarecer la significación de las palabras griegas ἐόν y ἔμμεναι. Sin duda lo que ellas denominan constituye una unidad. Pues, en efecto, «ente» y «ser» filológicamente son tan sólo dos formas diferentes de la misma palabra. Parece que ellas denominan la misma cosa.

Podemos resaltar y caracterizar la pertenencia recíproca de ambas palabras aun cuando no estemos en condiciones de pensar de manera adecuada lo nombrado en ellas. Es más, hemos de tener en cuenta de propio la manera de pertenencia recíproca si queremos escuchar en forma debida la sentencia de Parménides.

Por suerte Parménides mismo nos da una señal por su manera de decir, la cual nos ayuda a enfocar la forma de pertenencia entre ἐόν y ἔμμεναι, entre «ente» y «ser».

Efectivamente, en otros pasajes Parménides usa como equivalente a ἔμμεναι, εἶναι también la palabra ἐόν. A primera vista esto

parece extraño, sobre todo desde el punto de vista de la sentencia ahora tratada. Pero en el plano objetivo este uso del lenguaje está fundado hasta el máximo de lo demostrable. Si, de acuerdo con el mencionado uso del lenguaje, ahora ponemos en lugar de ἔμμεναι el término ἐόν, obtenemos la siguiente formulación:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἐόν.

Al pie de la letra esa fórmula dice dos veces lo mismo y, en consecuencia, no dice nada. Ahora bien, la misma palabra ἐόν habría de decir cosas diferentes en el primer y en el segundo caso. De hecho así es. Y para que eso sea posible una misma palabra ἐόν ha de significar dos cosas. ¿Pero no se da una polisemia en toda palabra? Sin duda. Con todo, el hecho de que la palabra ἐόν tenga más de un significado no es casual, ni se debe a un sentido indeterminado. Más bien, es ambivalente en un sentido determinado y señalado.

Para esclarecer lo indicado se requiere una reflexión gramatical. Es evidente que su trascendencia está sometida a reservas, tal como se desprenderá de lo que sigue.

La palabra «ente» suena y dice según su forma algo al estilo de «floreciente», «resplandeciente», «brillante», «quiescente», «doliente», etc. La gramática desde antiguo da el nombre de participio a palabras de esta forma. Ellas participan, toman parte, y la toman en dos significaciones. Pero lo esencial aquí no está en que las significaciones son dos solamente, en lugar de ser tres o cuatro, sino en que las dos significaciones refieren la una a la otra. Una significación es tal respecto de la otra y a la inversa. La palabra «floreciente» puede significar: el respectivo algo que florece, el rosal, el manzano. Si la palabra habla bajo este aspecto, menciona aquello que está en flor. «Floreciente» menciona en cada caso algo que florece, y se refiere a esto como aquello a lo que le corresponde y le es propio florecer. La palabra «floreciente», en tanto se refiere, por ejemplo, a la rosa, equivale aquí casi al nombre propio de lo mencionado. Según su forma lingüística tiene el carácter de un sustantivo, de un nombre. «Floreciente», así entendido, se usa con significación nominal.

Los participios toman parte a la vez en la significación nominal y en la verbal. Esto se aprende en la clase de lengua en la

escuela. Pero nos enteramos de ello sin plantearnos grandes cuestiones. En cambio, aquí y ahora ya no basta la simple indicación de que los participios son ambivalentes, como si se tratara tan sólo de incluir entre los participios la palabra en cuestión, a saber, ἐόν, ente. Sin duda esa inclusión es correcta si nos quedamos en la simple indicación gramatical de que sólo en un caso hay palabras de esa forma lingüística. «Floreciente» significa: algo que florece y florecer; «fluyente» quiere decir: algo que fluye y fluir, y en esa misma forma «ente» (o «eseyente») significa algo que es y ser.

Sin embargo, ¿por qué los participios son ambivalentes? ¿Porque participan de dos significaciones? La razón no está ahí. Más bien, estas palabras son participios porque su decir está referido a aquello que implica en sí una duplicidad. Floreciente en su significación nominal designa un ente que florece. Y floreciente en su significación verbal contiene la indicación de «ser-floreciente». Es obvio que en la significación nominal de la palabra «un floreciente» no se explicita que ella está referida a un ente, lo mismo que eso no se explicita en la modalidad verbal. ¿A dónde vamos a parar con todo esto?

El participio ἐόν, ente, no es *también* un participio junto a innumerables otros; más bien, ἐόν, *ens* en latín, ente en castellano, es el participio que congrega en sí todos los demás participios posibles. La ambivalencia de los participios descansa en la duplicidad de lo que mencionan tácitamente. Pero esta ambivalencia descansa por su parte en una duplicidad *señalada* que se esconde en la palabra ἐόν, ente. Podríamos pensar que participios como floreciente, sonante, fluyente, doliente son concretos, mientras que el participio ἐόν, ente, es siempre abstracto. La verdad es lo contrario.

El participio en el que radican y crecen juntamente (*concrescere*) todos los demás, y del que ellos brotan en cada caso, aunque sin expresarlo de propio, es aquel a través del cual se expresa una singular y señalada duplicidad. De acuerdo con ella, un ente esencia en el ser y el ser esencia como ser de un ente. Esta duplicidad no tiene junto a ella ninguna otra que sea comparable.

El título de participio es «gramatical». Aquello a lo que se refiere, aunque sólo sea de manera tácita, es la duplicidad que en el plano lingüístico-gramatical es atribuida en apariencia a los demás participios a través de las palabras ἐόν, ὄν, *ens*, ente. Los gramáti-

cos romanos de la Antigüedad tomaron los títulos para las diversas formas verbales de los gramáticos griegos. Sus investigaciones se apoyan en aquellas caracterizaciones del lenguaje que se desprendieron de las consideraciones de la lógica sobre el λόγος y el λεκτόν. Y estas consideraciones de la lógica se remontan a su vez a la filosofía de Platón y de Aristóteles.

Así, por ejemplo, la distinción entre la palabra principal y el verbo, entre el sustantivo y el verbo, no procede de la gramática. Tampoco proviene de los manuales de lógica. Por primera vez sale a la luz cuidadosa y laboriosamente en uno de los diálogos que Platón nos ha legado bajo el título del *Sofista*. El nombre latino «participio» es la traducción de la palabra griega μετοχή. La participación de una cosa en algo se llama μετέχειν. En el pensamiento de Platón esta palabra es un término fundamental. Denomina la participación del ente respectivo en aquello a través de lo cual él, por ejemplo, una mesa, como este ente muestra su cara y su aspecto, en griego εἶδος o ἰδέα. Eso esencia, *es* en tal aspecto. Según Platón, la idea constituye el ser de un ente. La idea es la cara por la que algo muestra en cada caso su aspecto, nos mira y así aparece, por ejemplo, como mesa. Desde ese aspecto nos mira.

Platón caracteriza como μέθεξις, participación, la relación del ente respectivo con su idea. Sin embargo, en esta participación del uno, el ente, en el otro, el ser, se *presupone* ya que se da la duplicidad entre ente y ser. La μέθεξις, la participación del ente en el ser, descansa en lo que gramaticalmente denomina la μετοχή, a saber, el participio ἐόν, ὄν.

Por la frase antes mencionada de Aristóteles sabemos que la pregunta incesante de la filosofía se formula así: τί τὸ ὄν, ¿qué es el ente en su ser? El esfuerzo en torno a la respuesta a esta pregunta es el rasgo fundamental de la historia de la filosofía.

De acuerdo con la fundamental pregunta directiva τί τὸ ὄν, ¿qué es el ente en su ser?, el pensamiento europeo-occidental va del ente al ser. El pensamiento asciende de aquél a éste. En consonancia con la pregunta directiva el pensamiento rebasa constantemente el ente, lo trasciende en dirección al ser, no para dejar atrás el ente y menospreciarlo, sino para, a través de ese rebasar, a través de la trascendencia, presentar el ente en lo que es en *cuanto* ente.

Lo que se presenta a la vista, el ente, es lo que se abre desde sí

(Φύσις), y por eso puede llamarse lo «físico». La palabra está tomada aquí en un sentido tan amplio, que incluye también lo psíquico y espiritual. La pregunta directiva, ¿qué es el ente, lo físico en sentido amplio?, va más allá del ente. El «pasar del uno al otro» se llama en griego μετά. El pensamiento, en el sentido de la pregunta τί τὸ ὄν, ¿qué es el ente en lo que se refiere a su ser?, llega así al título de metafísica a través de un camino peculiar. El ámbito temático de la metafísica occidental está caracterizado por la μέθεξις, por la participación del ente en el ser, y esto concretamente en el sentido de que se pregunta cómo el ente así participante ha de definirse a partir del ser. Este ámbito de la metafísica se funda en lo que con una sola palabra se denomina mediante la μετοχή, mediante el singular participio ἐόν, se funda en la duplicidad de ente y ser. Mas para que el pensamiento metafísico pueda llegar tan sólo a ver su ámbito e intentar los primeros pasos dentro de él,

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἐὸν.
> Es necesario dejar que yazca y también tomar en consideración: ente que es.

Primeramente ha de quedar manifiesto, ha de tomarse en consideración y ponerse a salvo la duplicidad de ente y ser en su manera peculiar, para que ella pueda ser representada y tratada de propio en el sentido de la participación del uno, el ente, en el otro, el ser.

¿Qué mandato habla a través de la sentencia de Parménides? Deja que yazca y toma en consideración ἐόν ἔμμεναι, ente siendo.

Desde la gramática posterior y, por tanto, hablando desde fuera, la sentencia de Parménides dice: toma en consideración el ἐόν como participio y atiende al ἔμμεναι en el ἐόν, al ser del ente. Ahora bien, la duplicidad misma de ente y ser *no* se seguirá pensando e interrogando en su esencia y procedencia *como* esa duplicidad. La duplicidad sale a la luz tan sólo hasta el punto de que pueda tomarse en consideración el ἔμμεναι del ἐόν, el ser del ente. Y así en el ámbito de esa duplicidad se produce un asomo de lo único que allí queda por preguntar: ¿qué es el ente en su ser? El estilo de toda la filosofía europeo-occidental, y hemos de advertir que no hay otra, ni una china, ni una india, está determinado por la dupli-

cidad de «ente que es». Su movimiento en el ámbito de la misma está acuñado decisivamente por la interpretación que Platón le dio. El hecho de que la duplicidad indicada aparezca como participación de ninguna manera es evidente.

Para que en general pueda llegarse a la metafísica europeo-occidental, para que un pensamiento como metafísico pueda convertirse en destino e historia para los mortales, ante todo tiene que llamar un mandato al λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι.

Según esto, ¿qué significa «pensar» en cuanto el pensamiento sigue dicho mandato? Pensar significa: dejar que yazca y así también tomar en consideración: ente que es. El pensamiento dispuesto de esa manera recorre el fundamento de la metafísica, a saber, la duplicidad de ente y ser. Desde el indicado fundamento dicho pensamiento desarrolla sus puntos de vista respectivos y determina las posiciones fundamentales de la metafísica.

Cabe plantearse si con ello la sentencia nos proporciona una respuesta a la pregunta: ¿qué ha de entenderse por pensar? La respuesta es negativa. Si la oímos rectamente, nos ayuda sólo a preguntar. Ciertamente la sentencia dice lo que es necesario, a saber, esta pequeña y sencilla cosa: λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι.

A tenor del texto, la traducción adecuada de la sentencia presenta la siguiente forma:

Es necesario dejar que yazca y tomar en consideración: ente que es.

Con ello ciertamente queda claro cómo ha de entenderse la relación del infinitivo ἔμμεναι con el participio ἐόν. Pero de esa manera ¿adquirimos la claridad necesaria sobre lo que significan los términos «ente», «lo que es», «ser»? Es indudable que no.

Entre tanto, hace mucho tiempo que las palabras «ente» y «ser» desempeñan la función de títulos decisivos en el lenguaje conceptual de la filosofía. La filosofía perenne, tantas veces invocada, que ha de sobrevivir a todos los siglos, se resquebrajaría en sus fundamentos si fuera despojada del lenguaje de esos títulos. Si nos demoramos un momento dentro de ella e intentamos representarnos de manera inmediata y exacta, sin espejismos, aquello que dicen las palabras «ente» y «ser», en semejante examen *echaríamos de menos todo soporte*. Las representaciones que ahí actúan revolotean en lo indeterminado. Cierto que esto no es así

enteramente, pues todavía sigue sonando en forma oscura y confusa lo que se da a nuestro pensar y decir. Sin eso, de ninguna manera entenderíamos lo que en los últimos días vamos diciendo constantemente: «Este verano es cálido».

Recapacitemos de nuevo y finjamos que por un momento podemos prescindir de que nuestro insignificante «es» sea pensable. ¿Qué sería de nuestro estar en el mundo si se nos prohibiera este «es», este «es» que podemos decir y hemos dicho tantas veces?

Para esclarecer lo que dice la palabra «ser», basta con que señalemos una montaña que está delante de nosotros, una casa o un árbol que está ahí. ¿A dónde señalamos cuando nos servimos de tales referencias? Sin duda a algo que es; pero en sentido estricto el señalar termina en la montaña, en la casa, en el árbol. Aquí suponemos que está establecido precisamente aquello por lo que hemos de preguntar. En efecto, no preguntamos por un ente como montaña, como casa, como árbol, con independencia de que ahora subamos a un pico, habitemos una casa, o queramos plantar un árbol. Preguntamos por la montaña, por la casa, por el árbol como algo que es en cada caso, a fin de pensar esto, lo que es en la montaña, en la casa, o en el árbol.

De todos modos, notamos inmediatamente que la entidad no está pegada a la montaña o a la casa, no cuelga del árbol. Así notamos lo problemático y digno de preguntarse que se denomina con la palabra «ente». Y por eso preguntamos en forma más interrogante todavía. Dejamos que yazca el ente como ente y atendemos a lo que «es» en el ente.

Sin embargo, mientras lo que dicen las palabras ἐόν y ἔμμεναι «revolotee» en las palabras indeterminadas «ente» y «ser», no estamos en condiciones de oír la sentencia comentada. Pues, en efecto, estas palabras no nos ofrecen ninguna garantía de traducir lo que expresa el griego ἐόν ἔμμεναι. La traducción no es ninguna traducción si pretendemos que ἐόν y ἔμμεναι equivalgan simplemente a las palabras castellanas «ente» y «ser» o las latinas *ens* y *esse*.

¿Qué falta en la traducción anterior de ἐόν por «ente» y ἔμμεναι por «ser»? Falta que nosotros no logramos expresarnos con estas palabras en la misma manera que con los vocablos griegos χρή, λέγειν y νοεῖν, así como con las partículas τε... τε. ¿Qué se requiere todavía? Que, en lugar de traducir al castellano las

palabras griegas, nos traslademos por nuestra parte al ámbito lingüístico griego de ἐόν y ἔμμεναι, de ὄν y εἶναι. Esta transición es difícil, no en sí, sino para nosotros. Pero no es imposible. (El hilo conductor, p. 231.)

XI

¿Qué significa ἐόν ἔμμεναι pensado a la manera griega? Hemos llegado ahora a esta pregunta, y hemos llegado a ella recorriendo el camino de la pregunta ¿qué significa pensar? ¿A qué se debe que la pregunta por el pensamiento nos lleve a reflexionar sobre lo que los griegos querían expresar cuando decían ἐόν (ente) y ἔμμεναι (ser)?

La pregunta ¿qué significa pensar? se ha presentado bajo cuatro modalidades desde el principio del camino.

¿Qué significa pensar? se refiere ante todo y en primer lugar a la cuestión: ¿qué significa la palabra «pensar»? Oímos que significa memoria, gratitud, conmemoración. Pero, entre tanto, ya no hemos oído nada más de esto en nuestro camino.

Por otra parte, ¿qué significa pensar? equivale en segundo lugar a ¿qué se entiende hoy todavía por pensamiento según la doctrina transmitida desde hace mucho tiempo, según la lógica? Es cierto que no hemos dicho nada con precisión acerca de las doctrinas de la lógica en particular. No obstante, hemos advertido que el nombre de lógica corresponde a lo que dicha doctrina entiende por pensamiento. Pensar es λέγειν, λόγος en el sentido del enunciado, es decir, del juicio. El acto de juzgar se considera como la actividad del entendimiento y, en sentido amplio, de la razón. El percibir de la razón se remonta al νοεῖν. A través de la sentencia de Parménides hemos oído del juzgar de la razón, del λέγειν en conexión con el νοεῖν. Aquí no se

habla ni del λόγος de la lógica, ni del juzgar de la razón, sino solamente de la estructura de λέγειν y νοεῖν. El dejar que yazca y el tomar en consideración primeramente aparecen tan sólo como el rasgo fundamental de lo que después de Parménides es llamado pensar y es considerado en forma lógica.

Con ello, el intento de traducir la sentencia de Parménides nos ha traído en cierto modo una respuesta a la segunda pregunta. Desde esa perspectiva pensar significa propiamente dejar que yazca y tomar también en consideración... Ahora bien, se ha puesto de manifiesto que con ello el pensamiento de ninguna manera está suficientemente determinado. Nos falta algo todavía en la definición, y nos falta nada menos que la cosa principal, es decir, la indicación de aquello a lo que el λέγειν y el νοεῖν se refieren. Sólo a partir de ahí puede preguntarse adecuadamente lo que significa pensar. Aquello a lo que se somete la estructura de λέγειν y νοεῖν es el ἐόν ἔμμεναι. Pero la cuestión de qué sea eso en términos griegos es la pregunta en la que nos hemos detenido. Y así parece que el esfuerzo invertido en torno a una traducción correcta de ἐόν ἔμμεναι, las palabras finales de la sentencia, sirve solamente a la intención de llevar a su fin la pregunta acerca de lo que propiamente significa pensar según la tradición.

Nuestras lecciones han intentado abordar esta pregunta, pero no lo hicieron como si sacaran del conjunto de las cuatro preguntas esta forma de preguntar. Más bien, la segunda manera de preguntar fue sometida de antemano a la forma decisiva bajo la cual queda por plantear la cuestión de ¿qué significa pensar? Y esa forma de plantear es la que sigue: ¿qué es aquello que nos remite al pensamiento? Nuestro pensar se mantiene en el cauce y en el espacio del pensamiento transmitido. Y su esencia sale a la luz a través de la traducción de la sentencia de Parménides. Ahora bien, lo determinante para la esencia del λέγειν y del νοεῖν es aquello a lo que se somete su estructura. Y sin duda se somete a aquello que dispone del λέγειν y del νοεῖν, en tanto los remite a lo que es el punto de referencia para ambos y los atrae hacia allí. Eso es el ἐόν ἔμμεναι. Remite a su esencia lo que constituye el rasgo esencial del pensamiento, el λέγειν y νοεῖν. Esto que remite es lo que nos llama al pensamiento.

El esfuerzo en torno a una traducción adecuada de las palabras finales de la sentencia, el intento de oír lo que habla en las

palabras griegas ἐόν ἔμμεναι, no es nada más ni nada menos que el intento de atender a aquello que nos llama al pensamiento. En cuanto nos esforzamos por esa atención, planteamos la pregunta ¿qué significa pensar? a tenor del cuarto y decisivo sentido:

¿Qué es aquello que llama al pensamiento, y lo hace en cuanto refiere a sí la estructura de λέγειν y νοεῖν?

En cuanto somos capaces de plantear la cuestión en el cuarto sentido, el decisivo, correspondemos a la vez a la forma —mencionada en tercer lugar— de formular la pregunta ¿qué significa pensar? La tercera manera gira en torno al problema de llegar a lo que se requiere y se exige de nosotros en orden a realizar el pensar de acuerdo con su esencia. Uno sólo sabe lo que significa «pensar» en el tercer sentido de la pregunta cuando es capaz del λέγειν τε νοεῖν τε.

Ahora bien, en lo que se refiere al pensamiento nos movemos en el espacio de una tradición de dos milenios y medio. Por eso no hemos de suponer que es suficiente moverse en un ámbito de representación y expresarlo. Pues ese mundo, con su manera de expresarse, está impregnado de representaciones y conceptos asumidos a ciegas, sin someterlos a reflexión ulterior. ¿Cómo ese representar confuso podrá llamarse un pensar, aun cuando se las dé de muy creador? Sólo seremos capaces de pensar si intentamos desarrollar la pregunta ¿qué significa pensar? en el cuádruple sentido mencionado, y la desarrollamos a partir del decisivo cuarto sentido.

Cuando en una clase osamos algo semejante, es necesario que nos tracemos límites. Por eso hemos situado la decisiva cuarta pregunta ¿qué es lo que remite al pensamiento? en el camino de la segunda pregunta: ¿qué es el pensamiento en el sentido tradicional?

Sin embargo, no vamos a explorar históricamente los diversos puntos de vista sobre el pensamiento que se presentaron en el curso de su historia. Preguntamos más bien: ¿qué remite a los rasgos fundamentales de lo que luego se llamará pensamiento europeo-occidental y dispone tales rasgos? ¿Qué es aquello que llama, y aquello a lo que responde luego lo llamado de tal manera que la respuesta pasa a llamarse pensamiento en el sentido del λέγειν del λόγος, como νοεῖν de la razón? Esto que llama es aquello a lo que se refieren el λέγειν y el νοεῖν, pues a partir de allí son llevados a

la relación, es decir, son usados. La sentencia en sus palabras finales llama ἐόν ἔμμεναι a esto que llama.

El hecho de que la inquietud de nuestra interrogación vaya dirigida a lo que llama al pensar es la razón exclusiva que guía nuestros esfuerzos por traducir las palabras mencionadas. ¿De qué otra manera podríamos oír lo que llama, lo que habla allí, y quizá habla de tal manera que deja sin decir lo más propio?

La pregunta por lo que llama al pensamiento nos da el mandato de traducir las palabras ἐόν ἔμμεναι. Ahora bien, hace tiempo que estas palabras han sido traducidas mediante los términos latinos *ens* y *esse*, así como mediante los castellanos «ente» y «ser». De hecho es superfluo traducir ἐόν ἔμμεναι al latín y al castellano. Es necesario, en cambio, traducir finalmente estos términos al griego. Y semejante tra*ducción* sólo es posible como *trans*ducción a lo que habla desde las palabras comentadas. La *trans*ducción sólo se logra en un salto, en el salto de una única mirada, que en un golpe de vista ve lo que dicen las palabras ἐόν ἔμμεναι, por supuesto, escuchadas con oídos griegos.

¿Podemos ver lo dicho? Sin duda alguna, supuesto que lo dicho no se agote en un mero sonido verbal, supuesto que la mirada no quede pegada a los ojos sensibles. De acuerdo con esto, la *trans*ducción no se produce automáticamente mediante el salto de una mirada así. El salto y la mirada requieren una preparación larga y lenta, sobre todo cuando se trata de la *trans*ducción a aquella palabra que no es un vocablo cualquiera entre otros muchos.

El ἐόν menciona aquello que habla en cada palabra del lenguaje, no sólo en cada vocablo, sino, sobre todo, en cada disposición de las palabras y, con ello, precisamente en lo que constituye la composición del lenguaje, lo cual no se echa de ver de propio en los sonidos. El ἐόν habla en el lenguaje y lo mantiene en la posibilidad del decir.

No podemos tratar aquí lo que se requiere para la preparación del salto de la mirada, que traduce a aquello que habla desde la palabra comentada. Ahora sólo podemos decir inmediatamente lo que ve el salto indicado. Lo visto sólo puede acreditarse por el hecho de que se ve una y otra vez. Lo visto no puede demostrarse mediante la indicación de pruebas a favor y en contra. Semejante procedimiento olvida lo esencial, la mirada hacia lo visto. Cuando esto pasa a la palabra, la simple denominación nunca

puede forzar la mirada. En todo caso puede aportar una pauta, pero, seguramente, esa misma aportación tiene que incrementar su claridad gracias a la mirada renovada una y otra vez.

Por ello, cuando expresamos la *trans*ducción al ἐόν y mencionamos lo visto, este decir se mantiene siempre interrogante. Inmediatamente ese decir cae en la apariencia de una simple afirmación por mero capricho. La apariencia no puede eliminarse inmediatamente. Y así podrá parecer una afirmación arbitraria el hecho de que nosotros digamos ahora lo siguiente: la palabra ἐόν menciona lo que está presente, y ἔμμεναι, εἶναι significan: presentarse*.

¿Qué hemos ganado con esto? Sustituimos simplemente las palabras acostumbradas «ente» y «ser» por otras menos usuales: «lo que está presente» y «presentarse». No obstante, hemos de conceder que la palabra «ser» se nos difumina en todas las posibles significaciones indeterminadas, mientras que el vocablo «presentarse» expresa inmediatamente con más claridad: presencia. Ésta significa «detenerse enfrente».

Recordemos aquí que Kant, en la cumbre del moderno pensamiento europeo, entendió el ente (ὄν) en su obra principal, la *Crítica de la razón pura*, como lo que es demostrable en su ser. Kant define el ente como el objeto de la experiencia. En el objeto se da un detenerse enfrente. En el objeto actúa un presente y con ello una presencia. Si el ente, τὸ ἐόν, no estuviera manifiesto como presente, entonces lo que es nunca podría aparecer como objeto. Si no hubiera de por medio εἶναι (ser) como presencia, no se podría preguntar por un objeto presente, es decir, por la objetividad del mismo. Si no estuviera en acción el ἐόν ἔμμεναι en el sentido de una presencia de lo que se presenta, faltaría al pensamiento de Kant todo espacio para decir una sola frase de su *Crítica de la razón pura*. Y no sólo esto.

Si no estuviera en juego el ser del ente en el sentido de la presencia de lo que se presenta, el ente no habría podido aparecer como lo objetivo, como lo objetivo de los objetos, a fin de ser representable y elaborable en cuanto tal para aquella manera de actuar que pone la naturaleza y le hace pedidos con el constante

* «Lo que está presente» y «presentarse» se usan aquí para traducir las palabras alemanas *das Anwesende* y *anwesen*.

propósito de confeccionar un inventario de las fuerzas arrancadas de ella. Este propósito de desentrañar la naturaleza en su fondo de fuerzas procede de la esencia escondida de la técnica moderna.

Si no hubiera de por medio εἶναι, ser del ente, en el sentido de la presencia y con ello de la objetividad de los inventarios objetivos, entonces no sólo no estarían en movimiento los motores del avión, sino que ni siquiera existirían. Si no estuviera presente el ser del ente como presencia de lo que se presenta, la energía atómica nunca podría haber hecho su aparición, ni colocar a su manera a los hombres en el trabajo, que por doquier está determinado técnicamente.

Así pues, más de una cosa depende de que oigamos o no lo que dice el título decisivo del pensamiento del Occidente europeo, la palabra ἐόν.

De este *aut-aut* sin duda dependerá el que, a través de nuestro hablar sobre la técnica, finalmente lleguemos o no a una relación con su *esencia*. Pues primeramente hemos de corresponder en general a la esencia de la técnica, para preguntar luego si y en qué medida el hombre la domina o no. Quizá esta pregunta carezca de sentido, dado que la esencia de la técnica procede de la presencia de lo que se presenta, es decir, del ser del ente, que el hombre nunca puede dominar, y al que en todo caso puede servir.

El primer servicio consiste en que el hombre piense el ser del ente, es decir, lo tome en consideración por primera vez. Una preparación lejana para ello es el intento de atender en tono interrogante a lo que dice la palabra ἐόν. El término significa: presencia de lo que se presenta. Lo que la palabra dice habla ya en el lenguaje antes de que el pensamiento lo tome en consideración y lo denomine con un nombre propio. El decir del pensamiento lleva de propio a la palabra eso que no está hablado. Y lo que el pensar lleva así a la palabra no es inventado, sino que ha sido hallado, y ha sido hallado en la presencia de lo que se presenta que ha llegado ya al lenguaje.

El pensamiento griego ya antes de su comienzo mora en la acción del ἐόν como presencia de lo que se hace presente. Solamente por eso puede despertarse el pensar y ser llamado a tomar en consideración lo presente en lo relativo a su presentarse. Si sucede esto, tal como sucede en el pensamiento griego

desde Parménides hasta Aristóteles, con ello de ninguna manera queda garantizado que dicho pensamiento exprese con toda claridad posible y bajo todos los aspectos la presencia de lo que se hace presente. Y de ninguna manera está decidido con ello si en la «presencia de lo que se presenta» aparece aquello en lo que ésta descansa. Por eso incurriríamos en error si opináramos que el ser del ente significa para todos los tiempos solamente: presencia de lo que se presenta. Es cierto que ya la esencia de la presencia da bastante que pensar. Y ni siquiera hemos preguntado suficientemente *a lo* que pueda estar significado en la expresión «presencia de lo que se presenta» en su sentido griego.

No todo lo que de alguna manera *es* se hace presente en igual manera. Con todo, intentaremos ahora resaltar por lo menos algunos rasgos de la presencia de lo que se hace presente. Tomemos como ejemplo una montaña que está ante nosotros. Si decimos presentarse, entendemos la palabra como verbo y no como sustantivo. La palabra en forma de sustantivo puede significar, por ejemplo, el aspecto que una persona tiene. También la montaña tiene su presencia*. El verbo alemán *wesen* es lo mismo que el antiguo alto alemán *wesan*; es la misma palabra que *währen* y significa permanecer. *Wesan* pertenece a la raíz *vásati* del antiguo idioma indio, con el sentido de «él habita, él se demora». Lo habitado se llama estancia. La palabra temporal *wesan* significa demorarse establemente. Siendo así, ¿qué nos mueve a traducir el griego εἶναι y ἐόν por presentarse? El hecho de que en el griego εἶναι van implícitas y con frecuencia se expresan las palabras παρεῖναι y ἀπεῖναι. El παρά significa hacia aquí...; y απó indica fuera de aquí...

Los griegos no presentan la «estancia», el «permanecer», en primera línea como una mera duración. Para ellos en el «permanecer» (perdurar) y «estar» se halla en juego un rasgo totalmente diferente, aquel que a veces se menciona de propio mediante el παρά y απó. Permanencia es hacia aquí, es un presentarse en lucha

* Nos hemos permitido transformar tres líneas del texto original con el fin de darle algún sentido en castellano. El original dice: «Como sustantivo *Anwesen* [presencia] es algo que está presente, una casa de labriego con sus terrenos. También la montaña es un terreno de tipo peculiar». Es obvio que una casa de labriego con su propiedad rural en castellano no puede llamarse «presencia».

con la ausencia. Ahora bien, ¿desde dónde y hacia dónde permanece el presentarse?

Prestemos atención ahora a la montaña que se presenta, no en su estructura geológica, ni en su situación geográfica, sino solamente bajo la modalidad de su presencia. Lo que se presenta ha salido de la desocultación. En su presencia procede de esa salida. Lo que se presenta, salido de la desocultación, ha entrado ya en lo que estaba desocultado: la montaña se halla en el paisaje. Su presencia es un entrar que se abre en lo desocultado dentro de la desocultación, incluso cuando y precisamente cuando la montaña permanece tal como reposa y se eleva.

Sin embargo, este salir de la desocultación no resalta en la presencia de lo que se presenta como un entrar en lo desocultado. La presencia implica que ella retenga esos rasgos y así se muestre solamente lo que se presenta. También y precisamente la desocultación, en la que se desarrolla el mencionado salir y entrar, permanece oculta, a diferencia de lo que se presenta desocultado.

La presencia caracterizada se congrega en el permanecer, el cual hace que en cada caso una montaña, el mar, o una casa se quede y, como tal, yazca ante nosotros entre otras cosas presentes. Toda permanencia descansa ya en la presencia. Todo yacer ante nosotros descansa ya en la presencia. ¿Y la presencia misma? Precisamente ella es presencia *de* lo que se hace presente. Y sigue siendo eso también cuando resaltamos de propio sus rasgos. La presencia reivindica una desocultación y es un salir *de* ella. Y eso no sólo en general, sino de tal manera que la presencia es siempre la entrada en una demora de la desocultación. Los griegos experimentan esa demora como un aparecer en el sentido del iluminado y resplandeciente mostrarse. Demorarse es el acontecer quiescente, que ha llegado a estarse, y concretamente a estarse ante la desocultación de lo que yace ante nosotros. No obstante, la quietud en el demorarse de ninguna manera es una falta de movimiento. La quietud en la presencia de lo que se presenta es congregación. Congrega el salir para el aparecer con la oculta prontitud de la ausencia siempre posible en la ocultación. El παρά en el εἶναι, el venir a quedarse y estar a la vera, no significa que lo que se hace presente viene *a nosotros*, los hombres, como un objeto. «A la vera» significa en este caso la cercanía en el sentido del aparecer otorgado desde la desocul-

tación. Lo que se ha acercado a esa cercanía puede estar lejos en términos de distancia.

Dondequiera que el pensamiento de los griegos toma en consideración la presencia de lo que se presenta, se verbalizan los rasgos mencionados de la presencia: la desocultación, el salir de ella, la entrada en ella, el acercarse e irse..., la demora, la congregación, el aparecer, la quietud, la prontitud oculta de la posible ausencia. Desde estos rasgos de la presencia pensaban los pensadores griegos lo que se hace presente. Con todo, ellos nunca *reflexionaron detenidamente* sobre estos rasgos mismos. Pues la presencia *no* se les hizo *digna* de preguntarse como presencia *de lo* que se presenta. ¿Por qué no? Porque en los rasgos mencionados de la presencia hablaba a sus preguntas y salía al paso de las mismas, es decir, respondía, aquello por lo que ellos preguntaban y, quizá, incluso tenían que preguntar.

En la pregunta τί τὸ ὄν el posterior pensamiento europeo quedó situado en el cauce que se le había señalado. Y para él la presencia de lo que se presenta es objeto de las preguntas filosóficas en muy escaso grado. E incluso la atención se aleja más y más de los rasgos de la presencia en favor de otros. No obstante, los otros rasgos en el ser del ente, la mencionada objetividad del objeto, la realidad de lo real, descansan todavía en el rasgo fundamental de la presencia, lo mismo que en toda subjetividad se refleja todavía el ὑποκείμενον, lo que se presenta como lo que yace ahí, aunque ahora corresponde el λέγειν como el λόγος de la lógica a la captación y comprensión del nuevo subyacente transformado. Este título, preparado en la «lógica trascendental» de Kant, alcanzó a través de Hegel el máximo sentido que es posible en la metafísica. La «lógica» es aquí una ontología de la subjetividad absoluta. Esta lógica no es ninguna «disciplina», pertenece a la cosa misma, en el sentido de ser, y bajo dicho título la metafísica de Hegel piensa el ser del ente en su totalidad.

La lógica occidental se convierte finalmente en logística, cuyo desarrollo incontenible ha originado entre tanto el cerebro electrónico, medio por el que la esencia del hombre es adaptada al ser del ente, apenas tomado en consideración, que aparece en la esencia de la técnica.

¿Atendemos ahora en forma más interrogante que antes a lo que mencionan las palabras ἐόν ἔμμεναι? Quizá, y en el caso de

que así sea, el medio más eficaz para ello es que nos liberemos de la opinión de que esto puede conseguirse al primer golpe sin una preparación larga. La actual opinión pública en el mundo vive con la idea de que el pensamiento de los pensadores ha de poderse entender como si se estuviera leyendo un periódico. En cambio, todo el mundo encuentra normal que no podamos seguir así como así los procesos de pensamiento de la moderna física teórica. Pero lo cierto es que aprender el pensar de los pensadores resulta esencialmente más complicado, no porque esté más enredado, sino porque es sencillo, demasiado sencillo incluso para lo que se halla en uso en las representaciones corrientes.

Según la sentencia comentada, el ἐόν ἔμμεναι es aquello a lo que debe estar dirigido el λέγειν τε νοεῖν τε, para que de la estructura de ambos se desarrolle la esencia del pensamiento que luego ha de ser decisiva. Y esto significa que el ἐόν ἔμμεναι reclama al λέγειν τε νοεῖν τε para que le dirija la mirada. Sólo en cuanto el dejar que yazca y el tomar en consideración se someten al ἐόν ἔμμεναι, al que han de estar referidos y en el que han de mantenerse, su estructura corresponde adecuadamente a la esencia del pensamiento exigida por el ἐόν ἔμμεναι. El ἐόν ἔμμεναι, la presencia de lo que se presenta, es aquello a través de lo cual habla el χρή, el «es necesario», en el sentido del «se requiere». En efecto, ἐόν ἔμμεναι menciona ocultamente el «se» en el χρή como el «se requiere» (es necesario). El ἐόν ἔμμεναι menciona así aquello que llama al pensamiento a su esencia, a la estructura de λέγειν y νοεῖν. Desde esa estructura se dispone la manera en que el pensamiento siguiente se determina como διαλέγεσθαι y διανοεῖσθαι. En adelante administran su esencia la lógica y la dialéctica, la lógica como dialéctica. El nombre de «lógica» alcanza su dignidad suprema tan pronto como su título se convierte en cumbre suprema de la metafísica occidental. Designa entonces aquello que, según la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el espíritu se prepara para sí como su elemento, en el que se despliegan sus momentos «en la *forma de la simplicidad*» y «se organizan en orden al todo». El movimiento de esta organización del absoluto es la «*lógica* o *filosofía especulativa*» (cf. Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, ed. Hoffmeister, p. 33).

En el ἐόν ἔμμεναι se esconde el mandato que llama al pensamiento occidental.

Si así está el asunto, el estado de cosas puede exponerse en una forma más rebañada todavía. Y al hacerlo seguimos solamente aquella forma de representación a la que Parménides mismo se ve remitido. En lugar de λέγειν τε νοεῖν τε, la mayoría de las veces él dice tan sólo νοεῖν, tomar en consideración. Y en lugar de ἐόν ἔμμεναι dice o bien solamente εἶναι, o bien simplemente ἐόν.

De acuerdo con el estado de cosas mostrado, el νοεῖν, traducido con brevedad, el pensar, solamente es un pensar en cuanto está referido al εἶναι y queda instalado allí. El νοεῖν de ningún modo es «pensar» por el hecho de que transcurre como una actividad inmaterial del alma y del espíritu. El νοεῖν, *como* νοεῖν, forma una unidad con el εἶναι y así pertenece al εἶναι mismo.

¿Dice Parménides una cosa así? La dice; lo encontramos concretamente una vez en la sentencia numerada como fragmento V, y luego en el gran fragmento VIII, 34 ss.

El texto del primer pasaje es:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Se acostumbra a traducir:

Pues pensar y ser son lo mismo.

Entre tanto, por la traducción de la sentencia antes tratada, hemos aprendido a oír mejor: εἶναι significa ἐόν ἔμμεναι, presencia de lo que se presenta; pero νοεῖν pertenece a la estructura de λέγειν y tiene el sentido de tomar en consideración. Ahora hemos de preguntar qué significa τὸ αὐτό en la sentencia citada. Traducimos correctamente si decimos lo mismo. Ahora bien, ¿qué significa lo mismo? ¿Equivale a «idéntico»? De ninguna manera. En primer lugar τὸ αὐτό nunca significa esto, y en segundo lugar, según pone de manifiesto la sentencia antes traducida, está lejos de Parménides la opinión de que el ser y el pensar sean idénticos, como si indiscriminadamente pudiéramos poner pensar en lugar de ser y a la inversa. Sin embargo, quizá τὸ αὐτό, lo mismo, puede entenderse en el sentido de lo igual. De hecho en nuestra manera de hablar ordinaria intercambiamos constantemente las expresiones «lo mismo» y «lo igual». Pero en griego lo igual es ὅμοιον, no τὸ αὐτό. ¿Y cómo ser y pensar podrían ser iguales? Son precisamente lo diferente: presencia de lo que se hace presente y tomar en consideración.

Ahora bien, como diferentes se pertenecen recíprocamente. Pero ¿dónde y cómo? ¿Cuál es el elemento donde ambos se pertenecen recíprocamente? ¿Es el νοεῖν, el εἶναι o ninguno de los dos? ¿Y será entonces un tercero, que en verdad es el primero para los dos, aunque lo primero no como su síntesis, sino como más primero e inicial que toda tesis? Hemos oído que el νοεῖν por sí solo, es decir, si se representa sin una relación especial o ninguna relación con el εἶναι no es el pensamiento todavía. Nos lo dice sobradamente Parménides mismo en otro lugar muy explícito, en VIII, 34 ss.:

> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... εὑρήσεις τὸ νοεῖν.
> En efecto, no puedes encontrar el tomar en consideración con independencia de lo que se hace presente.

Parménides no lo dice aquí por motivos de la expresión lingüística, sino por razones objetivas: ἄνευ τοῦ ἐόντος en lugar de ἄνευ τοῦ εἶναι. La palabra ἄνευ significa «sin» en el sentido de separado; ἄνευ es la relación contraria a σύν, es decir, a juntamente; οὐ γὰρ ἄνευ, en efecto, no separadamente de..., sino más bien: solamente junto con...; el γὰρ se refiere al ταὐτόν, τὸ αὐτό, lo mismo. ¿Qué significa según esto la palabra τὸ αὐτό, lo mismo? Significa lo que se pertenece recíprocamente.

> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι.
> En efecto, el mismo tomar en consideración es también presencia de lo que se hace presente.

Ambos se pertenecen recíprocamente, a saber, de tal manera que el νοεῖν, mencionado en primer lugar, tiene su esencia en estar referido a la presencia de lo que se hace presente. El ἐόν, la presencia de lo que se presenta, según esto custodia a su vera el νοεῖν, y lo guarda como lo que le pertenece. Desde el ἐόν, desde la presencia de lo que se presenta, habla la duplicidad de ambos. Y en medio de ella habla el mandato que llama a la esencia del pensamiento, lo introduce en su esencia y lo custodia a su vera.

¿En qué manera esto es así? ¿Por qué y en qué forma el ser del ente señala su esencia al pensamiento y lo llama hacia allí? En el fragmento V y en el fragmento VIII, 34-36 Parménides dice claramente *que* esto es así. Pero, evidentemente, Parménides no habla de mandato. Con todo, sí expresa el contenido de que en la

presencia de lo que se hace presente habla el mandato que llama al pensamiento, llamada que de tal manera interpela al pensamiento a ir en la dirección de su esencia, que instala el νοεῖν en el εἶναι.

En el segundo de los lugares mencionados ahora Parménides hace una referencia decisiva a por qué y en qué manera el νοεῖν se halla en una unidad de recíproca pertenencia con el εἶναι. Sin embargo, a fin de poder seguir esta referencia se requiere algo más que lo aportado en estas lecciones. Primeramente habría que pensar la esencia del lenguaje, y habría de hacerse esto en relación con lo que antes hemos mencionado acerca del λέγειν y del λόγος. Permanece oscuro por qué precisamente el ἐόν ἔμμεναι llama al pensamiento y en qué manera lo hace. En todo caso hemos de advertir que el mandato pone a salvo el ἐόν ἔμμεναι, la presencia de lo que se presenta, no la presencia ni el ser por sí solo cada uno, ni los dos juntos en su síntesis, sino su duplicidad desde el ocultamiento de su simplicidad.

En cambio, está clara otra cosa: la sentencia τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν εστίν τε καὶ εἶναι se convertirá en el esquema fundamental de todo el pensamiento del Occidente europeo. Su historia en el fondo es una consecuencia de variaciones de este tema único, incluso allí donde la sentencia de Parménides no es citada de propio. La variación más grandiosa que, en medio de la gran diferencia en la actitud metafísica fundamental, corresponde en su grandeza al temprano pensamiento griego, es aquella proposición de Kant que él considera como el principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori*. Lo que Kant llama los juicios sintéticos *a priori* es la interpretación moderna del λέγειν τε νοεῖν τε ἐὸν ἔμμεναι. En dicho principio Kant dice que y cómo el pensamiento, es decir, la representación del ente (experimentable) en lo que se refiere a su ser, se halla conectada con el ser del ente. Ahora bien, para Kant el ente se muestra como objeto de la experiencia. «Ser» significa la objetividad del objeto.

La variación respecto de la sentencia de Parménides ha de formularse así: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia...*» (A 158, B 197). El «a la vez» es la interpretación kantiana del τὸ αὐτό, del «lo mismo».

Lo que la frase citada expresa es fundamentalmente distinto

de lo que la sentencia de Parménides (fragmento V) dice. De ahí que ésta no pueda entenderse e interpretarse a partir de Kant; pero sí es posible y necesario lo contrario. Sin duda Kant dice cosas diferentes y, sin embargo, su pensamiento se mueve en el mismo ámbito (no en igual ámbito) que el de los pensadores griegos. Y lo que Parménides dice en el τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι es diferente también de aquella frase por la que Hegel desplaza al absoluto y transforma en él el principio de Kant, y que se formula así: «El ser es pensar» (Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, p. 45)*.

Sólo podemos preguntar ¿qué significa pensar? si prestamos atención a lo significado, al λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι, y allí preguntando miramos a lo que llama, al ἐόν ἔμμεναι, a la presencia de lo que se hace presente, a la duplicidad de lo que menciona la palabra *única*, el participio de todos los participios, la palabra ἐόν: presencia que se presenta.

¿Qué significa pensar? Al final volvemos a la cuestión que hemos planteado inicialmente, cuando preguntábamos por el sentido originario de la palabra «pensar». Relacionábamos pensar con la palabra alemana *Gedanc*, que significa «memoria», «conmemoración», «gratitud».

Pero entre tanto hemos aprendido a ver que la esencia del pensamiento se determina desde lo que da que pensar, desde la presencia de lo que se hace presente, desde el ser del ente. El pensar es por primera vez tal cuando conmemora el ἐόν, aquello que esta palabra dice propiamente, o sea, tácitamente. Eso es la duplicidad de ente y ser. Semejante duplicidad es lo que propiamente da que pensar. Lo que así se da es el don de lo más merecedor de pensarse.

¿Es capaz el pensar de salir a recibir este don, es decir, de tomarlo en consideración, para confiarlo en el λέγειν, en un decir, al hablar originario del lenguaje?

* Trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 38.

EL HILO CONDUCTOR ENTRE LAS LECCIONES

DE I A II

La pregunta «¿qué significa pensar?» puede plantearse bajo cuatro modalidades.

1. ¿Qué denominamos con la palabra «pensamiento»?
2. ¿Qué se entiende por pensamiento, es decir, qué entiende bajo esa palabra la doctrina anterior del pensamiento, la lógica?
3. ¿Qué se requiere para que realicemos correctamente el pensamiento?
4. ¿Qué es lo que nos lleva imperativamente a pensar?

Afirmamos que la pregunta planteada en cuarto lugar es la que primeramente debe formularse. Ella es la decisiva, en el supuesto de que el pensamiento se haga susceptible de cuestionarse en su esencia. Pero esto no significa que las tres preguntas planteadas anteriormente se hallen desconectadas de la cuarta y fuera de ella. Apuntan más bien a la cuarta. Las tres primeras preguntas se someten a la cuarta, que determina la estructura en la que se relacionan recíprocamente las cuatro formas de preguntar.

Podemos decir también que la cuarta pregunta, ¿qué significa pensar?, se desarrolla de tal manera que suscita las otras tres. Pero la cuestión de cómo las cuatro preguntas se conectan entre sí en la cuarta y decisiva no es algo que pueda averiguarse con

sutilezas. Eso tiene que mostrársenos. Lo cual sólo se produce cuando nos entregamos al preguntar de la pregunta. Y para ello hemos de tomar un camino, el cual parece estar prediseñado por el hecho de que la cuarta pregunta es la decisiva. El acto de tomar un camino tiene que arrancar de ella, pues las otras tres desembocan en ella. Sin embargo, no está dicho de ninguna manera que, si iniciamos inmediatamente el preguntar con dicha pregunta, la abordamos ya correctamente como la primordial.

Lo que por razón de la cosa misma y por esencia es lo inicial no tiene por qué estar al principio, y quizá ni siquiera puede estar allí. Principio y comienzo no son lo mismo. Por eso, ante todo hemos de inspeccionar las cuatro maneras de plantear la pregunta. Y al hacer esto es indudable que la cuarta se muestra como la decisiva; sin embargo, hay otra distinta de ella que es la ineludible, de manera que primero ha de hallarse y recorrerse su camino para que lleguemos a la cuarta como la decisiva. En esta circunstancia se anuncia ya que la forma decisiva de plantear la pregunta ¿qué significa pensar? se halla todavía lejos de nosotros y casi nos extraña. Por eso será necesario que primero conozcamos explícitamente la pluralidad de sentidos de la pregunta, no sólo para que aprendamos a tener en cuenta las variadas significaciones, sino también para que no las tomemos a la ligera, como si fuera asunto de mera expresión lingüística.

La pluralidad de sentidos de la pregunta ¿qué significa pensar? depende de la pluralidad de significaciones del verbo alemán *heißen* [en castellano, sobre todo «llamar», «decir», además de «significar»]. La ciudad en la que estamos se llama Friburgo de Brisgovia, tiene este nombre.

Al hablar con frecuencia usamos el giro «es decir», lo cual significa: lo que acabamos de expresar ha de entenderse en su contenido de esta o de la otra manera. En lugar del giro «es decir», también utilizamos el de «eso quiere decir».

Alguien, con tiempo inseguro y encontrándose solo, abandona la choza en el monte para ascender a una cumbre. Se extravía pronto en medio de la niebla que súbitamente se le echa encima. Ese hombre no tiene idea de lo que significa moverse en la alta montaña. No conoce todo lo que se requiere para ello y lo que, por tanto, habría debido llevar consigo y debería dominar.

Una voz nos dice que esperemos, o sea, nos hace gestos que

conducen a esperar, nos invita a ello, nos encomienda a la esperanza, nos remite a ella.

La ciudad que nos rodea se llama Friburgo de Brisgovia; es llamada así porque de esa manera la han llamado. Es decir, fue llamada a ese nombre. Y en adelante se halla bajo la llamada de su nombre, al que está encomendada. Llamar no es originariamente nombre, sino a la inversa: nombrar es una manera de llamar, en el sentido originario de requerir hacia aquí y encomendar. Para expresar la llamada hacia aquí usamos también la palabra «mandato». El mandato no tiene su esencia en el nombre, sino que todo nombre es una especie de mandato. En todo mandato está en juego una especie de interpelación y con ello, por supuesto, una posibilidad de nombrar. A un huésped le decimos que es bienvenido. Eso no significa que lo bauticemos con el nombre de «bienvenido», sino que lo llamamos de propio a que venga y tenga la llegada como un familiar recién llegado. Así en el dar o expresar la bienvenida, como un invitar a la llegada, hay a la vez un nombrar, un llamar, que sitúa al recién llegado en la llamada del huésped bien visto.

Heißen, en gótico *haitan*, significa llamar. Pero llamar es distinto de un mero emitir sonidos. Y también el grito es completamente distinto de la mera emisión de sonidos y ruidos. El grito no tiene por qué ser una llamada, pero puede serlo, así cuando gritamos para pedir socorro. Ahora bien, el llamar viene ya en verdad de aquel lugar hacia donde se dirige la llamada. En el llamar está en juego un originario llegar... Sólo por eso la llamada puede exigir. El mero grito expira y se hunde en él mismo. No puede ofrecer una estancia ni al dolor ni a la alegría. La llamada, en cambio, es un llegar, aun cuando no sea oída ni atendida. En la llamada es posible una estancia. Hay que distinguir bien entre sonido, grito y llamada.

Llamada es la referencia a una acción u omisión, o incluso a algo más esencial, que nos dirige la palabra, nos interpela y así nos da indicaciones. En el mandato se ha congregado ya en cada caso una llamada. El mandato es una llamada que no pertenece al pasado, sino que se ha producido y como tal invita todavía, interpela aun cuando no suene su voz.

Si tomamos la palabra *heißen* («llamar, significar») en el sentido originario de su raíz, de golpe oímos de otro modo la pre-

gunta ¿qué significa pensar? Entonces oímos la pregunta de la siguiente manera: ¿qué es aquello que nos llama a pensar, y lo hace en el sentido de que nos remite por primera vez al pensamiento y así nos confía a nuestra propia esencia como algo que adquiere presencia en tanto piensa?

¿Qué nos dice el pensamiento? Si desarrollamos esta pregunta, ella equivale a: ¿desde dónde nos llama el mandato de pensar? ¿En qué descansa éste? ¿Cómo puede ponernos bajo su exigencia? ¿En qué manera nos llega el mandato? ¿En qué manera llega a nuestra esencia para exigírnosla a su vez como pensante? ¿Cuál es nuestra esencia? ¿Podemos saberlo? Y si no tenemos ningún saber al respecto, ¿de qué manera ella está abierta para nosotros? Quizá precisamente de manera que, y sólo de manera que, nosotros estamos llamados a pensar.

¿Qué nos dice el pensamiento? Nosotros mismos nos vemos interpelados por esa pregunta tan pronto como la planteamos y no nos limitamos a recitarla de memoria.

¿De dónde podría venir la llamada a pensar sino de aquello que de suyo necesita el pensamiento, en el sentido de que lo mismo que llama quisiera ser pensado, y quisiera serlo no sólo de tanto en tanto, sino en virtud de sus más íntimas exigencias? Lo que nos llama a pensar, lo que nos aborda incitándonos a ello, reivindica para sí el pensamiento porque éste en sí y de suyo da que pensar; y esto no ocasionalmente, sino desde siempre y para siempre.

A lo que da que pensar lo hemos caracterizado como lo más merecedor de pensarse. Pero esto no sólo da lo que tiene que pensarse una y otra vez, sino que nos da que pensar en el sentido más amplio y decisivo de que nos confía el pensamiento como el sello y cuño de nuestra esencia. (Continuación, p. 122.)

De II a III

Sólo muy poco a poco nos vamos encontrando en la multiplicidad de significaciones de la pregunta ¿qué significa pensar? Ésta implica cuatro cuestiones, pero procede de una pregunta simple. Por ello no se descompone en una multiplicidad casual. Lo simple aporta medida y articulación, pero a la vez incitación a las

cuatro maneras de plantear las cuatro preguntas y perduración en ellas. La manera decisiva es la cuarta: ¿qué nos dice el pensamiento? Lo que llama nos da a pensar lo más merecedor de pensarse. El mandato da el pensamiento como la dote de nuestra esencia a nosotros. Y así el hombre por el mandato en cierto modo es sabedor de lo que significa la palabra «pensar». Si nos preguntamos: ¿cómo está el asunto del mandato que nos llama a pensar?, entonces nos vemos remitidos a la pregunta: ¿qué significa el verbo «pensar»? Ahora ya no podemos tomar esta palabra en un sentido que nos ha venido a parar en la mano, para desarrollarlo en un concepto sobre cuya base construimos una doctrina acerca del pensamiento. De esa manera todo estaría confiado a la arbitrariedad. Lo que significa «pensar» determina el mandato de pensar. Pero el mandato que encomienda el pensamiento a nuestra esencia no es ninguna coacción. El mandato lleva nuestra esencia a lo libre, y lo hace en forma tan decisiva que, lo que nos llama al pensamiento, nos da por primera vez la libertad de lo libre, para que allí pueda habitar lo humanamente libre. La esencia inicial de la libertad se esconde en el mandato que da a pensar a los mortales lo más merecedor de pensarse. De ahí que la libertad nunca sea algo meramente humano, como tampoco es algo meramente divino; y es menos todavía el simple reflejo de una cercanía entre ambos.

En tanto el mandato nos llama a pensar, también ha puesto ya bajo una llamada lo mandado, a saber, el pensamiento. Lo mandado o llamado es nombrado, se llama así y así. ¿Con qué nombre es mencionado en nuestro caso lo mandado? Sin duda con la palabra «pensar».

Sin embargo, la palabra «pensar» en su configuración lingüística indudablemente pertenece a un solo lenguaje. El pensamiento, en cambio, es un asunto universalmente humano. Ahora bien, la esencia del pensamiento no se puede sacar de la mera significación de una palabra aislada de una lengua particular, para establecer como vinculante lo así logrado. ¡Sin género de dudas! Pero de ahí se deduce simplemente que en este punto queda algo merecedor de pensarse. Hemos de advertir, por otra parte, que esa necesidad de pensar afecta en igual medida al pensamiento lógico de la humanidad entera, supuesto que tomemos en serio la advertencia de que en adelante no ha de pasarnos desapercibido que lo

lógico, lo perteneciente al λόγος, también es solamente una palabra de la lengua aislada y especial de los griegos, y esto no sólo en su configuración fonológica.

¿Qué significa esa palabra que llamamos «pensar»? Atendamos a lo que dicen las palabras «pensar», «pensado», «pensamiento». En estos vocablos ha llegado algo al lenguaje, no hoy ni ayer, sino desde tiempos ancestrales. Pero esto llegado al lenguaje no ha logrado abrirse paso. Ha vuelto a lo no hablado, de modo que nosotros no logramos llegar allí sin más. En todo caso, para atender debidamente a lo venido al lenguaje en las palabras «pensar» y «pensamiento», hemos de remontarnos a la historia del lenguaje. La historia nos marca un camino hacia allí. Ésta es una ciencia, en nuestro caso la ciencia del lenguaje.

La atención al decir de las palabras sería de acuerdo con esto el camino hacia el pensamiento. Pero, según decíamos en una lección anterior, la ciencia no piensa. La ciencia no piensa en el sentido del pensar de los pensadores. Con todo, de ahí no se sigue en modo alguno que el pensamiento no deba dirigir su mirada a las ciencias. La frase «la ciencia no piensa» no expide ningún salvoconducto que permita al pensamiento, digamos, realizarse con manos libres inventándose algo.

Pero hemos situado el pensamiento en las cercanías de la poesía y lo hemos delimitado frente a la ciencia. Ahora bien, la cercanía es algo esencialmente distinto de una insípida igualación de las diferencias. La cercanía esencial entre poesía y pensamiento no excluye las diferencias; más bien, hace que surjan en una forma abismal. Hoy nos cuesta esfuerzos advertirlo.

Para nosotros la poesía pertenece ya desde hace tiempo a la literatura, y digamos lo mismo del pensamiento. Encontramos correcto sin más que la poesía y su historia sean tratadas en el plano de la historia de la literatura. Sería necio criticar esta situación, que tiene raíces muy lejanas, o quererla cambiar de la noche a la mañana. No obstante, ¿son literatura Homero, Safo y Píndaro?

¡No! Con todo, se nos presentan así y sólo así, aunque estemos en vías de demostrar en el plano de la historia de la literatura que esas creaciones poéticas propiamente no son literatura.

Literatura es lo escrito y copiado al pie de la letra, con el fin de conquistar a un público de lectores. De esa manera la literatu-

ra se convierte en objeto de intereses discrepantes, que a su vez son estimulados en forma de nuevo literaria mediante la crítica y la propaganda. Pero el hecho de que personas particulares se abran paso hacia la poesía desde los círculos literarios en forma reflexiva o incluso edificante, no es suficiente para poner al descubierto el lugar esencial de la poesía. Además, es ésta misma la que primeramente debe determinar y alcanzar dicho lugar.

La poesía europea y la literatura europea son dos poderes esenciales, pero abismalmente distintos de nuestra historia. Posiblemente tenemos todavía ideas muy poco satisfactorias sobre la esencia y el alcance de lo literario.

A través de lo literario, y en su medio, la poesía, el pensamiento y la ciencia se han igualado entre sí. Cuando el pensar se delimita frente a la ciencia, a los ojos de ésta se presenta como una poesía fracasada. Y, por otra parte, cuando el pensamiento elude conscientemente la cercanía respecto de la poesía, le gusta dárselas de una superciencia, con pretensiones de superar a todas las ciencias en el talante científico.

Ahora bien, precisamente porque el pensar no poetiza, pero sí es un decir y hablar originarios del lenguaje, tiene que permanecer cerca del poetizar. A su vez, como la ciencia no piensa, en la situación actual el pensamiento ha de prestar atención urgentemente a las ciencias, tiene que prestarles una atención de la que ellas mismas no son capaces.

Con lo dicho no hemos hecho sino mencionar la escasa relación del pensar con las ciencias. Más bien, la relación esencial está determinada por un rasgo básico de la Época Moderna, el cual se extiende también a lo que hemos mencionado como lo literario. Con toda brevedad puede caracterizarse en los siguientes términos: lo que es aparece hoy sobre todo en *la* forma de la objetividad, que se ha instalado y mantiene en el poder por la objetivación científica de todos los campos y ámbitos. El dominio no procede de una peculiar y propia pretensión de poder de las ciencias, sino del hecho de una esencia que hoy no se quiere ver todavía. Esa esencia puede caracterizarse con tres frases:

1. La ciencia moderna se funda en la esencia de la técnica.
2. Pero la esencia de la técnica no es algo técnico.
3. La esencia de la técnica no es una hechura meramente hu-

mana, como si pudiera dominarse con una mera superioridad y soberanía humana, acompañada de la debida disposición moral.

La objetivación científica y literaria de lo que es no nos llama la atención porque nosotros nos movemos en su medio. Por eso, también la relación del pensamiento con la poesía y la ciencia permanece hoy confusa y encubierta en su esencia, tanto más por el hecho de que el pensamiento mismo con lo que menos familiarizado está es con su propio origen esencial. De ahí que la pregunta ¿qué significa pensar? pueda considerarse como un tema escogido estratégicamente para el fin de unas lecciones. Pero lo cierto es que la pregunta ¿qué significa pensar? tiene el rango de un problema destacado en el plano de la historia del mundo, supuesto que todavía podamos expresarnos así. La expresión «historia del mundo» significa normalmente lo mismo que historia universal. Pero nuestro uso de la expresión «historia del mundo» indica el destino por el que el mundo *es* y *es* el hombre como su morador. La pregunta ¿qué nos dice el pensar?, relevante en el plano de la historia del mundo, plantea la cuestión: ¿cómo afecta lo que propiamente es a los hombres de esta época del mundo?

El desarrollo de la pregunta de pronto nos ha obligado ahora a tomar en consideración la relación del pensamiento con la ciencia. Nos ha brindado la ocasión un reparo obvio, que puede formularse brevemente como sigue. La pregunta ¿qué significa pensar? de pronto se mueve para nosotros en la forma aducida en primer lugar, que interroga: ¿qué se designa con la palabra «pensar»? Al perseguir el tema planteado, prestamos atención al decir de la palabra, y eso nos conduce a la historia de la significación de las palabras. Pero la historia del lenguaje sólo se hace accesible a través de la investigación histórica. Ahora bien, es doctrina antigua que el conocimiento histórico y el filosófico son fundamentalmente diferentes.

Nuestra atención a la significación de las palabras quisiera proporcionar fondo y suelo al camino del pensamiento. Sin embargo, ¿puede el pensar, puede el conocimiento filosófico, suprahistórico, de las verdades eternas fundarse jamás en constataciones históricas? ¿Cómo nos desharemos de esta objeción, que ya desde los primeros pasos constituye una amenaza para nuestro propósito? De ninguna manera queremos alejar del camino esa objeción.

Entre tanto la dejamos en el camino, que es el que nos interesa. Pues podría suceder que este camino ya no fuera ningún camino. En cualquier caso parece aconsejable no emprender un análisis largo de la relación entre filosofía y ciencia hasta que hayamos dado por lo menos algunos pasos a lo largo de la pregunta ¿qué significa pensar? Y quizá esa pregunta incluso es de tal índole, que nunca permite un pasar a través de ella, sino que exige que nos establezcamos dentro de la misma? (Continuación, p. 128.)

De III a IV

¿Qué significa pensar? Tomamos ahora la cuestión en el sentido planteado en primer lugar y preguntamos: ¿qué dice la palabra «pensar»? Donde se piensa hay pensamientos. Se entienden por tales opiniones, representaciones, reflexiones, sugerencias, ocurrencias. Pero la palabra *gidanc*, *der Gedanc*, del alemán antiguo, no sólo dice más en la línea de la significación usual que acabamos de mencionar, sino que lo dice de manera distinta; y no sólo distintamente en comparación con lo anterior, sino distintamente en la esencia, de manera que lo significado en las antiguas palabras es marcada y decisivamente distinto. *Der Gedanc* significa: el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, aquello más íntimo del hombre, que llega hacia fuera hasta lo más lejano y hasta el último trance, y esto en forma tan decidida que, bien pensado, no permite que se introduzca la distinción entre un interior y un exterior.

En la palabra *der Gedanc*, oída en su rasgo esencial, habla a la vez la esencia de lo que indican las dos palabras que se nos insinúan con facilidad cuando escuchamos el verbo «pensar» (*denken*): pensamiento y memoria (*Gedächtnis*), pensamiento y gratitud (*Dank*).

Der Gedanc, el fondo del corazón, es la congregación de todo aquello que nos afecta, que nos concierne, aquello que nos interesa en cuanto existimos como hombres. Lo que nos va en un sentido esencialmente determinante y así nos interesa, puede caracterizarse con la palabra lo «concerniente» o la expresión «el asunto que nos concierne». Se llaman «vecinos afectados» (*Anlieger*) aquellos cuya finca está junto a una calle o junto al río. Usa-

mos el «asunto concerniente» en el sentido de «presente junto a algo». Nos puede parecer que ese significado ha caído en desuso. No obstante, está fundado en la cosa significada y se dice desde hace mucho tiempo. Pero con demasiada facilidad nos pasa desapercibido lo hablado.

Cuando hablamos de sujeto y objeto va siempre inherente un pensar algo que está delante, o en el fondo, o enfrente, en cualquier caso pensamos un estar junto a algo en el sentido más amplio. Seguramente no es necesario que nos representemos siempre y de propio lo que nos concierne e interesa en cuanto realizamos nuestro ser de hombre. No obstante, eso está congregado de antemano *de cara a* nosotros y *para* nosotros. En cierto modo nosotros somos esta congregación misma, aunque no exclusivamente.

Congregación de lo que nos concierne jamás significa aquí un accesorio recoger lo que está depositado ante nosotros, significa más bien el mensaje de aquello a lo que estamos ofrecidos en cuanto existimos a la manera humana, un mensaje que supera todo hacer y omitir.

Sólo porque en esencia estamos congregados ya en lo que nos concierne, podemos permanecer recogidos en lo que además es presente, pasado y futuro. La palabra «memoria» inicialmente significa un no cesar en lo que nos concierne. En su decir inicial memoria (*Gedächtnis*) significa lo mismo que devoción (*Andacht*: «pensar en»). Esta palabra sólo puede tener el tono especial de la devoción y de la piedad, hasta denominar la devoción de la oración, porque significa ya la amplia referencia esencial a la congregación en lo salvado y henchido de favor. *Der Gedanc* se desarrolla en la memoria, que perdura como la devoción. Este sentido inicial de memoria da más tarde su nombre a una acepción limitada que sólo indica ya la capacidad de retener lo pasado. Pero si entendemos la memoria desde la antigua palabra *der Gedanc*, se nos abre inmediatamente la conexión entre memoria y gratitud. Pues en la gratitud el ánimo recuerda aquello en lo que permanece congregado, por cuanto pertenece a ello. Este recuerdo pensativo (meditativo) es la gratitud originaria.

A partir de la palabra originaria *der Gedanc* oímos lo que significa la palabra «pensar». Esta manera de oír corresponde al estado esencial de cosas que menciona la palabra *der Gedanc*. Esta manera de oír es la decisiva. En ella entendemos lo que significa

«pensar» desde el *Gedanc*. En cambio, si nos atenemos al uso corriente del lenguaje, no diremos que el pensar brota de la gratitud*, sino que las gratitudes brotan por primera vez de un pensar.

Prestemos mayor atención todavía al espacio de juego de lo hablado que nos sale al paso en las palabras iniciales el «pensar» (*der Gedanc*), la «memoria», la «gratitud». Lo que nos da que pensar una y otra vez es lo que más urge pensar. Acogemos lo que ello nos da, su don, por el hecho de que pensamos lo que más urge pensar. Pensando nos atenemos así a lo más urgente del pensamiento. Lo conmemoramos. De esa manera recordamos aquello a lo que agradecemos la dote de nuestra esencia, el pensar. En cuanto pensamos lo que más urge pensar, agradecemos.

Pensamos lo más urgente de pensar para lo que ha de pensarse. Pero esto que pensamos *para* no es algo que por nuestra parte implantemos y aportemos nosotros, a fin de corresponder así con otro don. Cuando pensamos lo que más urge pensar, recordamos aquello que lo más urgente de pensar nos da como tarea del pensar. Este recordar, que como pensar es ya la auténtica gratitud, para agradecer no necesita retribuciones ni méritos. La gratitud a la que nos referimos no es algo así como amortizar una deuda, pero sí se da en ella una ofrenda en correspondencia, una ofrenda por la que dejamos de propio que permanezca en su esencia lo que genuinamente da que pensar. Así ofrecemos nuestro pensamiento en gratitud; y al expresarnos en tales términos damos a la palabra «agradecer» un sentido que apenas es ya usual en nuestra lengua y que, en cuanto alcanza mi información, sólo es usual todavía en el ámbito de la lengua germánica. Cuando ha concluido el examen de una cosa, cuando está despachada, a veces hablamos de impartir gracia. Despachar no significa aquí enviar a otra parte, sino a la inversa: llevar la cosa y dejarla en aquel lugar al que pertenece. Este expedir equivale a impartir gracia.

Si un pensamiento fuera capaz de mandar a su propia esencia lo que ha de pensarse siempre de nuevo, sería la suprema gratitud de los mortales. Este pensamiento implicaría un acto de gracia, en virtud del cual lo que más requiere pensarse sería enviado a su más propio retiro, que conserva incólumemente lo que más re-

* En este caso, el contexto nos lleva a traducir *Gedanken* por «gratitud». La traducción de *Gedanken* por «pensamiento» no daría sentido al pasaje.

quiere pensarse en su dignidad de lo merecedor de ser pensado. Nadie de nosotros será tan pretencioso como para desarrollar ni de lejos semejante pensamiento o tan sólo un preludio del mismo. En el mejor de los casos se logra una preparación del preludio.

Supuesto que por una vez el hombre fuera capaz de eso, a saber, de pensar en la forma del indicado agradecimiento, entonces este pensamiento estaría congregado ya en el recuerdo, que memora y rememora lo más merecedor de pensarse. El pensamiento moraría entonces en la memoria, oyendo esta palabra en su decir originario. (Continuación, p. 134.)

De IV a V

(Texto pronunciado el 20 de junio de 1952 antes de la clase.)

¡Señoras y señores!

Hoy se ha abierto en Friburgo la exposición «Hablan los prisioneros de guerra».

Les ruego que vayan; escuchen esta voz insonora y no permitan que desaparezca de su oído interior.

Pensar es recordar. Pero recordar es algo distinto de un fugaz hacer presente de nuevo lo pasado.

El recuerdo piensa lo que nos afecta. Nosotros no estamos todavía en el espacio adecuado para reflexionar sobre la libertad, y ni siquiera para hablar de ella mientras cerremos *también* la mirada ante esta aniquilación de la libertad.

Preguntamos: ¿qué significa pensar? Formulamos la pregunta en una cuádruple manera:

1. ¿Qué significa la palabra «pensar»?
2. ¿Qué se entiende por pensamiento según la doctrina anterior?
3. ¿Qué implica el hecho de que pensemos de acuerdo con la esencia?
4. ¿Qué es lo que nos llama al pensamiento?

Sin embargo, las cuatro preguntas, cuya diversidad nunca recorreremos con suficiente frecuencia, son *una* misma. Su unidad procede de la pregunta formulada en cuarto lugar. Ella es la deci-

siva, pues pregunta por la medida con la que se mide nuestra esencia como pensante. La tercera manera de preguntar es la que más cerca está de la cuarta. La cuarta pregunta por lo que nos manda al pensamiento, por lo que nos confía el pensamiento. La tercera pregunta por nosotros, por lo que hemos de aportar para tener la capacidad de pensar. Hasta ahora apenas hemos hablado de la tercera manera de formular la pregunta. Y la cosa no será diferente en lo que va a seguir. ¿Por qué? La razón quedará más clara si en una nota intermedia reflexionamos ahora sobre el tipo de respuesta a la que apunta la pregunta ¿qué significa pensar? Vemos esto con claridad por primera vez en la tercera pregunta. Ésta se formula así: ¿qué se requiere, qué hay que aportar para que nosotros seamos capaces de pensar de acuerdo con la esencia del pensamiento? La respuesta a la tercera pregunta es la más difícil. Pues aquí es donde menos puede proporcionarse la respuesta mediante datos y frases preparadas. Si quisiéramos enumerar algunas de las cosas que se requieren para que pensemos en forma adecuada a la esencia del pensamiento, quedaría todavía sin resolver lo decisivo, a saber, si lo que se requiere para el pensamiento nos pertenece, si hemos arrimado nuestros oídos a ello. Prestar oídos es siempre asunto nuestro. Somos nosotros mismos los que hemos de acertar con la única manera de responder a la tercera modalidad de la pregunta ¿qué significa pensar? Si no notamos esto, es vano todo nuestro hablar y oír. Entonces pueden ustedes destruir los apuntes en los que reproducen estas lecciones, por fieles que sean, y háganlo hoy mismo mejor que mañana.

Ahora bien, la manera en que la tercera forma de preguntar se solucione irradia en la respuesta a las otras tres preguntas, pues éstas, a partir de la cuarta, constituyen una unidad de pregunta junto con la tercera. Quizá la pregunta ¿qué significa pensar? sea única y singular como pregunta. Esto significa para nosotros que, cuando la planteamos, estamos al principio de un camino largo y apenas visible en su transcurso. Sin embargo, la acentuación de la singularidad de esta pregunta de ninguna manera significa que nosotros nos atribuimos el descubrimiento de un problema importante. El preguntar ordinario busca inmediatamente la respuesta. Mira solamente a ella y centra su interés en quitarla de enmedio. La respuesta liquida la pregunta. Nosotros mismos nos deshacemos de la pregunta por la respuesta.

La pregunta ¿qué significa pensar? es de otro tipo. Si preguntamos: ¿qué significa ir en bicicleta?, nuestra cuestión se refiere a algo que todo el mundo conoce. Y si alguien no sabe lo que eso significa, podemos enseñarle lo que en general es conocido. Pero el asunto del pensamiento es distinto. Sólo en apariencia es conocido lo que plantea propiamente la pregunta. La pregunta misma no está planteada todavía. Por eso la pregunta ¿qué significa pensar? no va encaminada a preparar una respuesta para liquidar fehacientemente el preguntar. Más bien, en esta pregunta se trata por primera vez y solamente de esto: de llevar la pregunta a lo merecedor de pensarse.

Pero el camino es largo aunque sólo sea hasta ahí. E incluso es cuestionable si hemos emprendido ya este camino. Quizá los actuales no somos capaces de ello. Ahora bien, esta sospecha implica otra cosa que la mera confesión de la debilidad de nuestras fuerzas.

El pensar, más exactamente, el intento y la tarea de pensar, se encamina a una época en la que se han desvanecido las altas pretensiones que el pensamiento tradicional suponía realizar, esgrimiendo incluso el deber de tenerlas que cumplir. El camino de la pregunta ¿qué significa pensar? transcurre ya a la sombra de este desvanecimiento, que puede caracterizarse con cuatro frases:

1. El pensar no conduce a ningún saber, a diferencia de las ciencias.
2. El pensar no trae una sabiduría útil para la vida.
3. El pensar no resuelve ningún enigma del mundo.
4. El pensar no confiere inmediatamente ninguna fuerza para la acción.

Mientras situamos el pensar bajo tales exigencias, lo sobrevaloramos y le pedimos demasiado. Ambas cosas nos impiden volver a una situación modesta, sin exigencias, y afianzarnos en ella a pesar de un frenesí cultural que día a día pide a gritos el abastecimiento de lo más novedoso y anda a la caza de lo excitante. Pero el camino del pensar, el camino de la pregunta ¿qué significa pensar? sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima época del mundo. En cuanto al contenido no podemos conocerla de antemano, pero sí es posible reflexionar sobre signos de su venida y llegada.

El pensamiento es lo más precursor* de toda acción encaminada a la transición en una época en la que la Modernidad europea comienza a desarrollarse y consumarse en la tierra entera. Por lo demás, no es un asunto de mera denominación la cuestión de si la época actual se considera como el final de la Edad Moderna, o bien se reconocen signos de que posiblemente hoy está *empezando* el largo proceso de consumación de la Edad Moderna.

La pregunta ¿qué significa pensar? es un intento de llegar a aquel camino ineludible que conduce a lo más precursor. El preguntar transcurre incluso antes del pensar mismo, antes de lo más precursor. De esa manera dicha pregunta parece ser del estilo de las que pretendía plantear la filosofía moderna, en cuanto se dirigía a la pregunta más radical y más carente de presupuestos, la cual había de poner el fundamento inconmovible para el edificio entero del sistema de la filosofía en todos los tiempos. Sin embargo, la pregunta ¿qué significa pensar? no carece de presupuestos. Y eso porque ella misma se dirige a lo que aquí podría llamarse presupuesto y se introduce allí.

El sentido decisivo de la pregunta se expresa cuando preguntamos: ¿qué nos llama a pensar? ¿Cuál es el mandato del pensamiento humano en sus exigencias? Podríamos decir que en esta pregunta se presupone ya que el pensar está sometido por su esencia a un mandato y sólo desde el mandato es mantenido y en cierto modo retenido en su esencia. La pregunta ¿qué es aquello que nos llama a pensar? presupone ya que el pensar como tal atiende en sí a lo que llama.

Por tanto, el pensar no es tomado aquí como un suceso cuyo transcurso pueda observarse psicológicamente. El pensar tampoco es representado solamente como una actividad que se rige por normas y valores. El pensar sólo puede regirse por lo válido y lo que da reglas si él en general está llamado, está remitido a lo que ha de pensarse. La pregunta ¿qué es aquello que nos llama a pensar?, si se plantea en manera suficiente, conduce de inmediato al *hecho*, merecedor de pensarse, de que el pensamiento como tal lleva inherente esencialmente una llamada.

* Traducimos aquí *das Vorläufigste* por «lo más precursor», en lugar de, por ejemplo, «lo más transitorio». Creemos que esta traducción es muy coherente con el texto que sigue.

La realidad de que algo es, y de que es así y así, acostumbra a designarse como hecho. La palabra «hecho» es tan bella como capciosa. Desde hace mucho tiempo el pensamiento anterior tiene su punto de vista fijo en lo que indica dicho término. Ese punto de vista se da desde el momento en que llegó a la luz del pensamiento una distinción largamente preparada, a saber, la distinción entre *lo que* algo es, τί ἔστιν, y el *hecho de que* algo es, ὅτι ἔστιν. La terminología posterior distingue entre esencia y existencia, entre esencia y facticidad. Lo que hayamos de decir acerca del pensamiento anterior en torno a la facticidad de un hecho, sólo puede decidirse si reflexionamos antes sobre *aquella* distinción *por la que* tanto la existencia como la esencia llegan por primera vez a obtener su determinación. ¿Dónde y cómo se funda el derecho para esta distinción? ¿En qué sentido está llamado el pensamiento a esta distinción? La referencia a la necesidad de pensar eso permite medir el alcance de la pregunta precursora ¿qué significa pensar?, sin que entremos ahora demasiado pronto en lo misterioso y a la vez fértil de tal pregunta. Se anuncia en ello que *nosotros* en todo momento sólo podemos plantear la pregunta pensando, y así llevar lo preguntado a la manera adecuada en que merece preguntarse.

El curso de las lecciones nos ha conducido a la segunda manera en que la pregunta quiere desarrollarse. Esa manera se formula así: de acuerdo con el sentido ejercitado anteriormente y diseñado antes desde lejos, ¿qué se entiende por pensar? El diseño previo puede reconocerse en que aquello que se entiende por pensar ha sido expuesto y transmitido a través de una doctrina que lleva el título de «lógica». Hay razón para titular así la doctrina del pensamiento, pues el pensar es el λέγειν del λόγος.

Este nombre significa aquí: enunciar algo sobre algo, por ejemplo: «Ha salido la luna». Enunciar no significa aquí en primera línea un pronunciar hablando, sino la representación de algo como algo, el retener algo como algo. En ese representar y retener está en obra un disponer conjuntamente lo enunciado y aquello sobre lo que se enuncia algo. La conjunción está mencionada en el «cómo» y en el «sobre». El juntar, como un reunir, es la frase. Todo enunciado es una frase. Pero no toda frase es un enunciado. ¿Qué significa pensar? no es ningún enunciado, pero sí es una frase, a saber, una oración interrogativa.

Todo enunciado, como tal, es una frase. Con todo, queda por pensar si todo decir es un enunciar, en general si el decir, según supone la gramática, puede determinarse desde la frase.

En el primer verso del «Canto del atardecer», cuando Matthias Claudius dice «La luna ha salido», ¿se trata de un enunciado o de una frase? ¿De qué naturaleza es este decir? No lo sé. Y no me siento en condiciones de analizar la pregunta. La afirmación de que la frase por la que decimos «la luna ha salido» pertenece a la poesía, y es una poesía y no un pensar, no sirve para salir de la perplejidad. No nos sirve de mucho la acertada indicación de que ese decir es un verso y no una frase, mientras permanezca oscuro qué significa que el decir poético se congrega en una poesía. Seguramente no podemos pensar adecuadamente qué es poesía mientras no hayamos preguntado en medida suficiente: ¿qué significa pensar? Con ello aparece de nuevo la dimensión ampliamente precursora de esa pregunta peculiar. (Continuación, p. 142).

De V a VI

La respuesta a la pregunta ¿qué significa pensar? ciertamente es un decir, pero no es un enunciado que pueda fijarse en una frase, en una proposición con la que pudiéramos dejar de lado la pregunta como ya resuelta. La respuesta a la pregunta ¿qué significa pensar? ciertamente es un hablar, pero ese hablar viene de un corresponder, que sigue al mandato y mantiene lo preguntado en su condición de merecedor de preguntarse. Mas por el hecho de seguir al mandato no nos deshacemos de lo preguntado.

No podemos deshacernos de la pregunta, ni ahora ni nunca. Por el contrario, la pregunta se hará tanto más merecedora de preguntarse en el caso de que salgamos al encuentro de lo preguntado, del mandato. Nosotros, siempre y cuando preguntamos desde eso que es merecedor de preguntarse, pensamos.

El pensar mismo es un camino. Solamente correspondemos a este camino en cuanto nosotros nos mantenemos en camino. Una cosa es estar de camino en el camino, a fin de construirlo; y otra ponerse al margen del mismo desde dondequiera que sea, para conversar acerca de si y en qué medida los trechos anteriores y posteriores del camino son diferentes e incluso quizá incon-

ciliables en su diferencia, concretamente para el que nunca recorre el camino, ni se dispone nunca a emprenderlo, sino que se sitúa fuera de él y se limita a representárselo y comentarlo.

Para llegar a estar en camino es necesario que nos abramos. Y decimos esto en un doble sentido. Una manera consiste en que nosotros nos abramos al panorama y a la dirección del camino que se van dejando ver, y la otra se cifra en que emprendamos el camino, es decir, demos los pasos que por primera vez convierten el camino en camino.

El camino del pensamiento no se extiende de allá para acá o de aquí para allá, a la manera de una carretera por la que circula el tráfico, ni en general está dado en sí dentro de algún lugar. Lo que hace el camino es solamente el ir, en nuestro caso el preguntar pensante. Nuestra ida hace que el camino surja. Ese carácter del camino del pensamiento va inherente al rasgo precursor del pensar, rasgo basado en una soledad enigmática, tomando la palabra en un sentido elevado y sin concomitancias de sentimentalismos.

Ningún pensador ha entrado en la soledad de otro. Sin embargo, va inherente al pensamiento en general el hecho de que hable, aunque sea en forma meramente oculta, desde la soledad al pensar que sigue o al que se está preludiando. Lo que nosotros nos representamos y constatamos como efectos de un pensar son las tergiversaciones en las que él cae de manera ineludible. Solamente ellas llegan a exponerse como lo supuestamente pensado y ocupan a los que *no* piensan.

La respuesta a la pregunta ¿qué significa pensar? es ella misma tan sólo el preguntar como un permanecer en camino. Esto parece más fácil que el propósito de adoptar una posición. De cara a ello, se anda vagando por los espacios de lo indeterminado a la manera de un aventurero. Pero lo cierto es que para permanecer en camino se requiere que atendamos antes y constantemente al camino. El hacer camino, paso a paso, es aquí lo esencial. El pensar construye su camino en medio de un caminar interrogante. Pero esta construcción del camino es sorprendente. Lo construido no queda atrás en estado yacente, sino que es instalado en el paso siguiente y prediseñado para él.

Ahora bien, se da evidentemente en todo momento la posibilidad, traducida a realidad en la mayoría de los casos, de que no

se quiera de antemano un camino de ese tipo, bien por considerarlo desesperado o superfluo, bien por tacharlo de simple necedad. Quien adopte semejante actitud habría de renunciar también a mirar el camino solamente desde fuera. Y es posible que ni siquiera sea indicado hacerlo visible públicamente. Interrumpamos con estas alusiones nuestras notas generales sobre los caminos del pensar.

Vamos a intentar ahora seguir el camino de nuestra pregunta, y lo haremos ciertamente en el sentido de la cuarta manera de preguntar, la decisiva, pero atendiendo a la segunda manera de formular la pregunta.

La redacción de la segunda pregunta presentada en primer lugar era: ¿qué se entiende por pensar según la doctrina anterior, la de la lógica? A primera vista la pregunta se interesa históricamente por lo que hasta ahora se ha pensado y opinado sobre el pensamiento.

Pero lo cierto es que nosotros preguntamos ahora:

¿Bajo qué mandato se halla el pensamiento de la Europa occidental, aquel mandato en cuyos cauces nos movemos tan pronto como nos introducimos en el pensamiento?

Con todo, también así se mantiene la inevitable apariencia de que la pregunta apunta solamente a la exposición histórica del comienzo de la filosofía occidental. Quizá, por otra parte, la pregunta tenga la peculiaridad de que resulta siempre increíble para la investigación histórica de la historia de la filosofía y las ideas directivas que reinan en este ámbito.

En Parménides, un pensador griego que vivió en torno a la transición del siglo VI al V a.C., encontramos la sentencia:

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι

Según la traducción normal esto significa:

Es necesario decir y pensar que el ente es.

Sería lo más concorde con el camino emprendido a través de nuestra pregunta el hecho de que nosotros ahora, sin anotaciones secundarias ni advertencias, intentáramos reflexionar sobre lo que la sentencia dice. Pero hoy, cuando se sabe demasiado y se opina

con rapidez, cuando en un abrir y cerrar de ojos se ha calculado y ordenado todo apenas hablado el asunto, no queda el más mínimo margen para confiar en que la exposición de una cosa tenga tanta fuerza como para poner en camino una actividad pensante del oyente por la ostensión de la cosa misma. Por eso se requieren molestos rodeos y ayudas que, por lo demás, son contrarios al estilo del camino del pensamiento. Correspondemos a esa situación de indigencia por cuanto intentamos ahora posibilitar el salto a lo que dice la sentencia mediante rodeos que se hacen cada vez más estrechos:

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.
Es necesario decir y pensar que el ente es.

(Continuación, p. 147.)

De VI a VII

Estamos ahora ante la tarea de traducir la sentencia de Parménides. Se trata solamente de la traducción. Nos mantenemos muy alejados de una interpretación formal de la sentencia. Pero ya para la traducción hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, el contenido de la afirmación. Y en segundo lugar, la manera en que lo trasladamos de la lengua griega a la nuestra.

1. El contenido de la sentencia. Su contenido nos hace deslizar con demasiada facilidad hacia lo obvio. Apenas da pie a nuestra representación habitual a que se demore allí de propio. No nos da nada que pensar. ¿Por qué corremos el peligrc de despachar con tanta facilidad una frase como «el ente es»? En primer lugar porque, cuando oímos la frase, no encontramos en ella nada que merezca la pena pensarse. Creemos, en efecto, que sujeto y predicado de la frase son claros por igual: el ente, ¿quién no conoce lo que es? Y el «es» no puede causarnos gran sorpresa, puesto que tenemos que habérnoslas muy mucho con *lo que* es, en lo cual se incluye lo que ha sido y lo que vendrá, todo aquello que ya no es, o que todavía no es, pero que por ello mismo es de alguna manera una y otra vez. En relación con este «es» nosotros,

y no sólo nosotros, lo tenemos todo resuelto antes de haberlo pronunciado.

Por otra parte, el peligro de la superficialidad y precipitación que aquí amenaza tiene su fundamento sobre todo en que el pensamiento, a lo largo de dos milenios y medio, poco a poco se ha acostumbrado a la representación de lo que la frase dice. Así pudo introducirse la doctrina de que nada más puede decirse acerca de lo que se expresa con el «es». Incluso Kant enumera las palabras «ser» y «existencia» entre los «conceptos que casi no pueden descomponerse». Kant habla de esto en un pequeño escrito, al que todavía ahora no se presta suficiente atención y que procede del año 1763 (dieciocho años antes de su obra principal *Crítica de la razón pura*), cuyo título es: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios**. El juicio de Kant a tenor del cual «ser» se halla entre «los conceptos casi irreductibles» es completamente acertado siempre y cuando compartamos con él su presupuesto de que aquello que las palabras «ser» y «existencia» denominan puede captarse primera y exclusivamente en un concepto.

No es ningún prodigio, pues, que finalmente nosotros no captemos lo inaudito de la frase «el ente es» y ella no despierte en nosotros ninguna afección, que al oírla no se produzca para siempre una conmoción de nuestra esencia entera. A lo largo de los siglos, bajo múltiples maneras y transformaciones, la frase ha sido y sigue siendo explícita o tácitamente el tema director del pensamiento.

Hoy, cuando casi está en el orden del día hablar de «ser» y «existencia», todavía no pasamos de notar lo uniforme de la frase «el ente es». A lo sumo notamos la imposibilidad de aprehender lo universal y abstracto que en apariencia ella expresa. Y, evidentemente, por más que levantemos la voz para resaltar que en verdad las cosas no son así en relación con la frase comentada, de momento apenas podremos conseguir nada.

Pero llegará por ventura un día en que alguien advierta lo sorprendente de la frase y note cómo los siglos hundidos en el pasado no supieron habérselas con ella, que la sentencia ha pasado inadvertida y sigue siendo merecedora de que pongamos en

* Trad. e introd. de J. M. Quintana Cabañas, PPU, Barcelona, 1989.

ella el blanco de nuestra pregunta tanto ahora como al principio. De ahí que en la presente hora de clase las palabras indicadas nos afecten tan inmediatamente como en la remota lejanía, si bien con una diferencia.

En tiempos lo dicho en esta frase irradiaba con una claridad propia, de manera que en medio de esa claridad desapareció lo digno de preguntarse. A consecuencia de un sorprendente oscurecimiento, que nada tiene que ver con una decadencia y descomposición de Occidente, más tarde desaparece esa claridad. Lo dicho en la frase cae en lo obvio: «El ente es». El ente, si ya es, ¿qué otra cosa ha de indicar sino «ser»? Lo único que en todo caso se quiere saber a partir de ese momento es lo buscado en la pregunta: *¿por qué* es el ente? En otros términos, se interroga: ¿por medio de qué se produce el ente? Pues, de hecho, éste es lo real y, en cuanto tal, es producido, produce y está referido por doquier a las causas. En tales planteamientos se considera evidente que «ser» significa lo mismo que «realidad».

2. La traducción de la sentencia.

Parece que en ella nos encontramos con la frase «el ente es». Por eso mismo la sentencia se encuentra bajo condiciones inusitadas. Porque el pensamiento actual todavía se mueve inmediatamente en el área de influencia de esa sentencia, incluso cuando cree que no debe prestar ninguna atención a ella, su traducción nunca es un simple problema de la interpretación histórica de un texto antiguo, de un texto acerca del cual disputa la filología. En nuestro caso intentamos la traducción andando en el camino de la pregunta ¿qué nos dice el pensar?

La traducción es de un tipo especial, ya que con la sentencia traducida no se reduce a hacer llegar a nuestro conocimiento una opinión anterior de la filosofía. Pero a su vez la traducción no implica nada especial o señalado, pues se mantiene dentro de lo merecedor de preguntarse de la pregunta que la dirige. La deliberación en torno a la sentencia se mantiene dentro de los límites del cometido de una traducción. (Continuación, p. 153.)

De VII a VIII

La palabra que da el tono fundamental a la sentencia de Parménides es χρὴ. La traducimos ahora por «se usa» o «está en uso» (*Es braucht*). Aunque escuchemos la sentencia en una forma muy somera, ella habla de decir y pensar, del ente, del ser. En ella se habla de lo supremo y más profundo, de lo más lejano y más próximo, de lo más encubierto y más transparente que puede decirse en la palabra mortal. Esto nos da ocasión y derecho de suponer que también la palabra χρὴ está dicha en un tono elevado.

«Usar» significa en primer lugar dejar una cosa en lo que ella es y en la manera como es. Este dejar exige que lo usado sea cultivado en su esencia, en medio de lo cual nosotros correspondemos en cada caso a las exigencias que lo usado manifiesta desde sí mismo. Si entendemos el usar en esa significación más cercana para nosotros, en virtud de la cual indica un hacer humano, aquél queda ya deslindado frente a otras formas de acción, con las que fácil y gustosamente se confunde y mezcla, a saber: frente al utilizar y al necesitar. Sin embargo, en el uso corriente del lenguaje χρὴ también puede significar eso.

La amplitud de oscilación en su significación va implicada en general dentro de la esencia de cada palabra. Lo cual a su vez descansa en el misterio del lenguaje. Éste admite ambas cosas: por una parte, que él sea rebajado a la condición de un mero sistema de signos, utilizable uniformemente por cualquiera, y que dicho sistema se imponga como vinculante; por otra, que el lenguaje en un gran instante diga algo singular por una sola vez, algo que permanezca inagotable por ser siempre inicial y en consecuencia inaccesible para todo tipo de nivelación. Ambas posibilidades del lenguaje están tan lejanas entre sí, que su extrañeza recíproca quedaría insuficientemente medida incluso cuando se quisiera caracterizarlas como extremos opuestos al máximo.

Entre las mencionadas posibilidades en las que el lenguaje habla, oscila el hablar usual. Éste se encajona en una medida media. Lo mediano se convierte en regular. Y a esto se adhiere lo usual, que presenta el aspecto de lo acostumbrado. Si el hablar ordinario se extiende hasta convertirse en única norma vinculante de todo decir, entonces cualquier palabra que se desvíe de él se presenta inmediatamente como un capricho y una infracción. Pero

en esa apariencia se queda ahora también la palabra χρὴ cuando en su traducción ponemos «se usa...» en lugar de «se requiere» (o «es necesario»).

Pero podría ser hora de que el lenguaje no permanezca encadenado al hablar ordinario, sino que sea el decir elevado el que temple el tono fundamental, lo cual no implica que el lenguaje usual haya de valorarse como una decadencia o como bajo. En tal caso, tampoco bastaría ya con hablar tan sólo de un decir elevado, ya que este adjetivo, tal como suena, implica una estimación que es emitida desde lo bajo.

¿A dónde vamos con esta referencia al lenguaje? Queremos inculcar de nuevo que en él y con él nos movemos en un suelo oscilante o, mejor, en las inquietas olas de un mar.

χρὴ: «se usa...». La palabra «usar», pensada en su significación elevada, significa insertar en la esencia y conservar lo insertado. Para conducir nuestros oídos en la dirección de esa significación de la palabra, intentemos esclarecer el «se usa» mediante dos pasajes de la poesía de Hölderlin.

Un pasaje pertenece al himno «Der Ister»:

> Pero necesita punzadas de puntero la roca
> y surcos la tierra,
> sin ello sería inhóspito, carente de morada.

Aquí el *brauchet* («necesita, usa») indica una pertenencia esencial entre la roca y las punzadas, entre la tierra y los surcos. Y esta pertenencia esencial está determinada por su parte desde la esencia de lo hospitalario y de la morada. La conquista de lo hospitalario y lo habitable (relacionado con el uso o la costumbre) caracteriza el morar de los mortales en esta tierra. Y el morar por su parte no se funda en sí mismo. (Continuación, p. 162.)

De VIII a IX

χρὴ τὸ λέγειν..., «se requiere el decir...». ¿Qué significa λέγειν? La palabra significa ya en Homero relatar e informar. Pero significa a la vez lo mismo que poner, y esto ya desde muy temprano y, por cierto, en forma muy amplia y bajo las más variadas significaciones de su tronco filológico. Podemos limitarnos a constatar que

λέγειν significa a la vez decir y poner. Estas dos significaciones están tan alejadas entre sí, que ni siquiera se perturban la una a la otra. Λόγος, una palabra que luego llega hasta las más altas especulaciones teológicas, y λέχος, vocablo que designa una cosa tan corriente como un campamento de reposo, no tienen que ver lo más mínimo entre sí. Así pues, ¿por qué hemos de molestarnos a causa de la pluralidad de significaciones existentes de la palabra λέγειν? Por lo demás andamos tan ocupados a vueltas con lo usual, que creemos que también el curso del mundo puede dominarse mediante medidas usuales. No obstante, podemos quedarnos pensativos también ante el hecho de que λέγειν puede significar a la vez decir y poner. Pero, en cualquier caso, esta meditación a un hombre actual le merecerá el calificativo de extravagante, si no de excéntrica, y por lo menos de inútil. Sin embargo, quizá convenga recordar que la lógica occidental procede de esta palabra sorprendente, de λέγειν y λόγος, es decir, de lo que el vocablo denomina.

Sin el λέγειν de esta lógica el hombre actual carecería de su moto como medio de locomoción. Tampoco habría aviones, ni turbinas, ni comisiones de energía atómica. Sin este λέγειν y su λόγος tampoco se daría la doctrina trinitaria de la fe cristiana, no tendríamos la interpretación teológica del concepto de segunda persona en la divinidad. Sin este λέγειν y su λόγος no habría ninguna época de la Ilustración, sin el comentado λέγειν no tendríamos ningún materialismo dialéctico. El mundo tendría otro aspecto sin el λόγος de la lógica. Ahora bien, sería ocioso intentar imaginar el aspecto que tendría el mundo.

Pero, ¿no es igualmente superfluo perseguir la singularidad de que la palabra griega λέγειν signifique aquí «poner» y allí «decir»? Es superfluo e incluso inútil entrar en este asunto. Lo inútil no pertenece a ningún lugar. Por eso, donde quiera que aparezca está fuera de lugar. De ahí se siguen consecuencias singulares. Puesto que no presumimos de estar a la altura de abordar lo inútil, nos conformamos con la posibilidad de que la reflexión sobre el λέγειν como «poner» y «decir» podría alguna vez tener algo de utilidad. De ahí que al final volvamos a preguntar.

Y nuestra pregunta se formula así: ¿qué sucede por el hecho de que λέγειν signifique a la vez poner y decir? ¿Se debe a la mera casualidad el hecho de que estas significaciones aparezcan yuxta-

puestas y se cobijen bajo el techo común de una palabra fonológicamente idéntica? ¿O bien la razón es de otro tipo? ¿Diremos que precisamente lo que es el decir en su esencia y se llama λέγειν es llevado a su aparición como un poner? ¿Bajo qué figura esencial sale a la luz el lenguaje cuando su decir es tomado y realizado como un poner?

Así habría que explicar sobre todo lo que significa poner. Y no puede menos de sorprendernos que algo así como el poner, que nosotros ejecutamos cada día y cada hora en las formas más diversas, esté todavía por esclarecer. En el poner y en lo que en él llega en cada caso se trata de que, lo que ha de ponerse, yace, y así pertenece en adelante a lo que subyace *ya*. Esto es además lo que subyace en primera línea cuando yace *antes* de todo poner y depositar que el *hombre* lleva a cabo, por cuanto se anticipa subyaciendo a todo lo que el hombre coloca, pone en su sitio y descompone.

Para los griegos el decir es un poner. En el decir adquiere presencia el lenguaje. Si los griegos determinan la esencia de la leyenda a partir del poner, eso es signo de que a ellos les iba mucho en el poner, yacer y subyacer en un sentido señalado. Y eso es así en forma tan decisiva, que para los griegos se abre y determina desde el poner y yacer incluso lo que *es*, no sólo el decir acerca de ello. El mar y las montañas, la ciudad y la isla, el templo y el cielo yacen ante nosotros y aparecen desde este subyacer.

El hombre, cuando se encuentra previamente en lo que así subyace; ¿no debería corresponder puramente a lo subyacente por el hecho de que lo deja estar allí tal como yace? Y ese dejar que subyazca, ¿no tendrá que ser aquel poner en cuyo espacio de juego tiene lugar todo otro poner que el hombre lleva a cabo? Así el poner de pronto se nos haría visible como una relación que penetra desde sus raíces la estancia del hombre en esta tierra, sin que nosotros hayamos preguntado jamás de dónde procede esta relación. Entonces el λέγειν como poner y dejar que permanezca lo subyacente ¿no sería algo inseguro en medio de lo seguro de la existencia humana? ¿Y el λέγειν como decir? Decir es el asunto del lenguaje ¿Qué dice el lenguaje? Lo dicho por él, lo que él habla y silencia, permanece siempre por doquier lo que es, puede ser, ha sido y está viniendo; y todo esto en la forma más inmediata y rica allí donde las palabras «es» y «ser» no llegan a sonorizar-

se de propio. Pues lo que en cada caso llega al lenguaje en sentido auténtico es esencialmente más rico que lo introducido en las figuras audibles y visibles de lo hecho público; en efecto, eso que llega al lenguaje enmudece luego en lo escrito de la escritura. No obstante, todo decir está referido en forma oculta a aquello que puede denominarse mediante el «esto es».

Lo que el viento ha apagado era una luz.
Lo que un borracho abandona por la tarde es una taberna.
Es una viña, quemada y negra, con agujeros llenos de arañas.
Es un espacio que ellos han pintado con leche.
El que ha muerto era un loco...

Esto no se halla en un libro de lógica, sino en otro lugar. El poner, pensado como un dejar subyacer en el sentido más amplio, se refiere a lo que subyace en la acepción más universal, que habla sin sonidos: es.

Poner y decir se refieren a lo mismo en idéntica manera como un dejar que aparezca. Decir se muestra como un poner y se llama λέγειν.

Χρὴ τὸ λέγειν τε... «Se requiere el dejar que subyazca y así también el νοεῖν.» Esta palabra originariamente no significa «pensar», como tampoco λέγειν significa eso. Ambas palabras se han hermanado por primera vez a partir de su esencia originaria, y luego se reducirán a lo que la lógica trata como esencia del pensamiento. En el νοεῖν está en acción un percibir que de antemano no es un mero recibir algo. El νοεῖν percibe de antemano de tal manera que toma en consideración. La consideración es la vela, que toma en custodia el dejar subyacer, y que, sin embargo, por su parte necesita una custodia que se realiza en el λέγειν como un congregar. En consecuencia, νόος y νοῦς originariamente no significan lo que más tarde cristaliza como la razón; νόος significa el meditar que lleva algo en mente y se lo toma a pecho. Por eso νοεῖν significa también lo que nosotros entendemos por presentir y barruntar el tiempo. Es cierto, por otra parte, que nosotros utilizamos esas expresiones básicamente en relación con los animales, con animales de caza. El barruntar humano es el presentir. Pero como hace tiempo que entendemos el saber y poder desde el pensamiento de la lógica, también el «presentimiento» es medido con ese parámetro. Por ejemplo, el candidato al examen no tiene

ni un asomo (presentimiento) del tema. Asomo significa aquí el insuficiente estadio previo del recto saber. Pero la antigua palabra «presentir» dice otra cosa. Lo mismo que «exteriorizar» procede de «exterior», la palabra «presentir» viene de la preposición «pre»*. En expresiones antiguas la palabra «presentir» se usa en forma impersonal: «se presiente», o incluso «algo me dice»: algo me sobreviene, me estremece. El auténtico presentir es la forma por la que nos llega algo esencial y se ofrece a nuestra consideración, para que lo mantengamos en ella. Ese presentir no es un escalón previo en la escalera del saber. Es el pórtico que esclarece todo lo que puede saberse, es decir, lo esconde.

Traducimos νοεῖν por «tomar en consideración».

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...
Se requiere el dejar que yazca y así también (el) tomar en consideración...

(Continuación, p. 171.)

De IX a X

El título de las lecciones es una pregunta. Se formula así: ¿Qué significa pensar? De una lección se espera que dé respuesta a la pregunta. Y así el trascurso de las lecciones llevaría paso a paso el título a su desaparición. Pero el título de nuestro curso se mantiene en pie. Pues está pensado tal como suena, da título a todo el ciclo de las lecciones. En el fondo se trata de una única pregunta. ¿Qué nos dice el pensar? ¿Qué es aquello que nos llama al pensar?

En el camino que hemos emprendido intentamos ir tras el mandato por el que el pensamiento de la Europa occidental ha sido llamado y remitido a lo que se realiza como pensar.

Intentamos oír el mandato que perseguimos con nuestra interrogación en una sentencia de Parménides, que dice:

χρὴ λέγειν τε νοεῖν τε
Se requiere el λέγειν así también el νοεῖν.

* Heidegger juega aquí con la palabra *Ahnung* y la preposición *an*. El traductor, sin alejarse del sentido fundamental, hace el mismo juego con la palabra castellana «presentir» y con la preposición «pre».

Ambas palabras designan más tarde en Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, aquello que la filosofía venidera entenderá por pensamiento.

Pero si, siguiendo la tradición posterior, en la sentencia de Parménides traducimos inmediatamente el λέγειν y νοεῖν por pensamiento, entonces ponemos obstáculos a nuestra propia intención. Pues nosotros queremos oír por la sentencia misma a qué rasgos fundamentales de su esencia es llamado el pensar. De ahí que nosotros traduzcamos literalmente λέγειν por dejar que yazca, y νοεῖν por tomar en consideración. Ambas pertenecen en referencia recíproca a *una* estructura. Ahora bien, tampoco esa estructura caracteriza todavía el rasgo fundamental del pensar.

La estructura tiene necesidad por su parte de la determinación mediante aquello a lo que se conforma. ¿Qué es esto? Sin duda aquello a lo que λέγειν y νοεῖν se refieren. ¿Y qué es? La sentencia lo nombra en la palabra que sigue inmediatamente, a saber: ἐόν. En el plano del léxico se traduce correctamente por ente. Cualquiera entiende la palabra por lo menos aproximadamente en lo que concierne al uso cotidiano, supuesto que en general esta palabra se pronuncie en la lengua de cada día. (Continuación, p. 178.)

De X a XI

La sentencia de Parménides va dirigida a lo que denomina la palabra ἐόν. Esto quedará completamente claro si, recurriendo al uso del lenguaje en el propio Parménides, sustituimos la última palabra ἔμμεναι por ἐόν. La palabra, analizada gramaticalmente, es un participio. Nuestra reflexión ha mostrado que ἐόν es el participio de todos los participios. El ἐόν es la singular y, en consecuencia, señalada μετοχή. Expresa la duplicidad: lo que es siendo, siendo lo que es*. En lugar del participio, el lenguaje usa también el infinitivo ἔμμεναι, εἶναι, *esse*, «ser».

La forma allanada de ἐόν, que es usual en Platón y Aristóteles,

* Para traducir «Seiendes seiend: seiend Seiendes» nos hemos visto obligados a utilizar el gerundio, con el fin de indicar la acción por la que el ser actúa desde el ente y, por otra parte, la acción del ser pasa a constituir el ente.

presenta la formulación: ὄν, τὸ ὄν, «el ente es». Sin huellas de ninguna violencia se puede poner como título de toda la metafísica occidental: τὸ ὄν. Pero a este respecto hemos de cumplir una condición. Hemos de oír y leer de antemano, siempre y exclusivamente la palabra τὸ ὄν como el participio señalado, y esto incluso cuando en el uso filosófico no siempre lo expresemos de propio.

Si decimos «ser», esto significa: «ser del ente». Y si decimos «ente», la palabra significa: «ente respecto del ser». Expresamos siempre la duplicidad, que está dada ya en todo momento, para Parménides lo mismo que para Platón, para Kant lo mismo que para Nietzsche. La duplicidad ha desarrollado ya el ámbito dentro del cual se hace representable la relación del ente con el ser. Esta relación puede interpretarse y esclarecerse en diversas maneras.

Platón da una interpretación decisiva para todo el pensamiento occidental. Él dice que entre el ente y el ser está el χωρισμός; ἡ χώρα significa el lugar. Platón quiere decir que el ente y el ser están en lugares diferentes. El ente y el ser están ubicados distintamente. Cuando Platón piensa así el χωρισμός, la ubicación del ente y del ser en sitios diferentes, pregunta por el lugar completamente distinto del ser en comparación con el del ente.

Para poder plantear en general la pregunta por el χωρισμός, por la *diferencia* en la ubicación del ente y del ser, tiene que estar dada ya la *diferencia*, la duplicidad de ambos, si bien de tal manera que la duplicidad misma y como tal no sea advertida de propio.

Lo mismo tiene validez para la trascendencia. Cuando pasamos del ente al ser, en la transición atravesamos la duplicidad de ambos. Sin embargo, la transición no es la que hace que la duplicidad surja por primera vez. La duplicidad está ya en uso. Es lo más usado y en consecuencia lo más usual por antonomasia en todo decir y representar, hacer y omitir.

Si oímos la palabra ἐόν a través de su forma gramatical, la participial, en su doble significación, nos es posible traducir la sentencia con mayor claridad:

> Se requiere el dejar que yazca así también (el) tomar en consideración: ente es.

Con todo, tampoco esto es una traducción de las palabras finales de la sentencia. No hemos hecho sino sustituir los vocablos griegos por otros, por *ens* y *esse*, o por «ente» y «ser». Y lo cierto es que en este asunto de las sustituciones nunca llegamos a nada. Si oímos la sentencia, si a través de ella hemos de ser llevados al preguntar, no basta cambiar las palabras griegas por otras de lenguas diferentes, por conocidos que sean los vocablos. Más bien, hemos de empeñarnos en que las palabras griegas nos digan lo que *ellas* nombran. Hemos de trasladar nuestro oír al ámbito de lo que la lengua griega dice por sí misma. (Continuación, p. 188.)

OTROS TÍTULOS

MARTIN HEIDEGGER

Ser y tiempo

Los problemas fundamentales de la Fenomenología

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica). [Informe Natorp]

El concepto de tiempo

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

La «segunda mitad» de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología *de Heidegger*

CARLOS MÁSMELA

Martin Heidegger: El tiempo del Ser

CARMEN SEGURA PERAITA

Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger

EDMUND HUSSERL

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo

HANS-GEORG GADAMER

Acotaciones hermenéuticas

Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta

EDITH STEIN

Sobre el problema de la empatía

FRIEDRICH NIETZSCHE

Los filósofos preplatónicos

Escritos sobre retórica

Fragmentos póstumos sobre política

ARTHUR SCHOPENHAUER

El mundo como voluntad y representación I y II

Metafísica de las costumbres

Dialéctica erística o el arte de tener razón expuesta en 38 estratagemas

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano

LUDWIG FEUERBACH

La esencia del cristianismo

IMMANUEL KANT
La contienda entre las facultades de filosofía y teología

MAX WEBER
Sociología del trabajo industrial

OSKAR NEGT
Kant y Marx. Un diálogo entre épocas

MAX HORKHEIMER Y THEODOR W. ADORNO
Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos

THEODOR W. ADORNO Y WALTER BENJAMIN
Correspondencia (1928-1940)

MAX HORKHEIMER
Crítica de la razón instrumental
Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión

ERNST BLOCH
El principio esperanza

JÜRGEN HABERMAS

Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso

Mas allá del Estado nacional

Aclaraciones a la ética del discurso

Tiempo de transiciones

Verdad y justificación

Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica

Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad

HANS BLUMENBERG

Paradigmas para una metaforología

REINHART KOSELLECK

historia/Historia

ERICH AUERBACH

Figura

Pensar sólo acontece como aprendizaje, pues el pensar mismo está siempre de camino hacia el pensar. Cuando se pregunta «¿qué significa pensar?», no se trata sólo de saber qué se requiere para realizar correctamente el pensamiento, sino de remontarse a aquello que lleva al ser humano imperativamente a pensar. ¿Desde dónde llama este mandato a pensar? ¿Y en qué manera llega esta llamada a la esencia humana?

Partiendo de la constatación de que «lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos», en estas lecciones de 1951-1952 Martin Heidegger se mide con otros pensadores (Nietzsche, Parménides, Aristóteles o Kant) y su experiencia del pensar.

Martin Heidegger (1889-1976)

Es uno de los pensadores decisivos del siglo XX filosófico. Nacido en Messkirch (Baden), abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía, orientando su interés hacia la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Bajo la tutela académica de Husserl, primero fue profesor ayudante en la Universidad de Friburgo (1919-1923), luego profesor titular en Marburgo (1923-1927), hasta que finalmente obtuvo la cátedra en Friburgo. Nombrado en 1933 rector de esa misma Universidad, sus controvertidas relaciones con el régimen nacionalsocialista trajeron, con el final de la guerra, la suspensión de sus funciones académicas. Apartado cada vez más de la vida pública, adulado por unos a la vez que criticado por otros, Heidegger se consagró en esta segunda etapa de su vida enteramente a la «experiencia del pensar», impartiendo seminarios, dictando conferencias y publicando importantes ensayos sobre el final de la metafísica, el humanismo, la técnica y la obra de arte.

De entre sus obras cabe destacar *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002), *El concepto de tiempo* (^{3}2003) y la fundamental *Ser y tiempo* (^{2}2003), todas ellas publicadas en esta misma Editorial.

ISBN 84 - 8164 - 788 - 8
9 788481 647884